LA PEDAGOGÍA KANTIANA
Y SU TRASCENDENCIA

Juan Puelles López

ÍNDICE

La filosofía práctica de Kant y sus implicaciones pedagógicas ***1***

'Razón pura' vs 'razón práctica'. El *quid* de la cuestión *1*

- La teoría kantiana del conocimiento *2*
- El problema de la libertad *5*

La pedagogía según Kant *10*

- La educación moral *18*

El impacto educativo de la Ilustración ***28***

El caso especial de Rousseau *30*

Los ilustrados y la educación *35*

Progreso, historia e imperativo categórico ***44***

Lo utópico y lo no utópico en la filosofía práctica de Kant *44*

Del imperativo categórico a las 'leyes de virtud' (Contenido manifiesto de la utopía kantiana) *52*

La gestación del imperativo categórico *60*

- Influencia de autores anteriores *62*

Consideraciones finales *66*

Influencia de Kant en la filosofía práctica moderna y contemporánea ***70***

La crítica filosófica del ideal ético-político de la Ilustración *70*

Del utopismo de los ilustrados al antiutopismo del siglo XX *80*

El 'socialismo utópico' *86*

El marxismo como utopía *94*

El positivismo social *100*

El anarquismo y otras utopías del siglo XIX *107*

Permanencia de la filosofía práctica kantiana en los siglos XIX y XX *111*

- Kantismo y ética discursiva *111*
- Los pensadores antihegelianos *118*
- Las 'filosofías de la vida' *121*
- La 'filosofía de la existencia' ante la moralidad kantiana *132*

BIBLIOGRAFÍA *139*

NOTAS *161*

La filosofía práctica kantiana y sus implicaciones pedagógicas[1]

‘Razón pura’ vs ‘razón práctica’. El *quid* de la cuestión

Según nos cuenta Mariano Fernández Enguita, “... *Kant no fue un pedagogo, y, sin embargo, su influencia en la pedagogía ha sido inmensa”.* Esto, como es sabido, no es más que una consecuencia del indudable impacto que ha tenido en todo el pensamiento moderno la filosofía crítica kantiana, hasta el punto de que algunos analistas consideran indispensable superarla para poder avanzar de alguna manera en este campo. Así, Ortega y Gasset (citado por Fernández Enguita) dice[2]:

> “El mundo intelectual está lleno de gentileshombres burgueses que son kantianos sin saberlo, kantianos a destiempo, que no lograrán nunca dejar de ser-lo porque no lo fueron antes a conciencia. Estos kantianos irremediables constituyen hoy la mayor rémora para el progreso de la vida y son los únicos reaccionaríos que verdaderamente estorban”.

La influencia de la filosofía kantiana –para bien o para mal, según se mire- ha sido, por tanto, radical. La razón de ello es que, en opinión de quien esto escribe, dicho modo de pensar expresa de forma magistral el sentir de la sociedad culta de su época y los temas que más le preocupaban: la *existencia de Dios,* la *libertad* y la *inmortalidad del alma*. Por ello fue vulgarizada hasta la saciedad durante todo el siglo XIX y parte del XX y aplicada a esferas varias, muchas de ellas jamás imaginadas por su autor. En el terreno educativo, la huella dejada por el pensamiento kantiano se hace notar, especial-mente en dos aspectos[3]:

- Fundamentación de la moral
- Rechazo de, al menos, cierta forma de enseñanza de la religión[4]

Como se puede comprobar leyendo la obra de Kant, ambos aspectos se concatenan en un solo tema, el de la libertad[5], y ésta se fundamenta en la distinción que este autor hace entre 'mundo sensible' (de los *fenómenos*) y 'mundo inteligible' (de los *noúmenos*), "*... el segundo de los cuales puede ser pensado, pero no conocido*"[6], dentro de su teoría del conocimiento en la Crítica de la Razón Pura[7]. Resumamos brevemente ese extremo.

La teoría kantiana del conocimiento:

En el prólogo a la 1ª Edición (1781) de la 'Crítica de la Razón Pura'[8], Kant comienza haciendo de manera provisional (como hipótesis de trabajo) una afirmación general tomada de Hume y de los empiristas ingleses:

TODO CONOCIMIENTO PROCEDE DE LA EXPERIENCIA.

Esta afirmación no es definitiva, ya que para Kant, como es sabido, no todo conocimiento procede de la experiencia ; pero le sirve de punto de partida para hacerse la siguiente pregunta: ¿Cómo es posible la experiencia? La contestación resulta obvia: la experiencia se nos hace posible desde el momento en que podemos hablar (o pensar) acerca de ella, mediante *juicios,* ya sean analíticos ('a priori') o sintéticos ('a posteriori')[9]. En los primeros, 'juicios analíticos', (o *verdades de razón,* si empleamos la terminología leibniziana[10]), el predicado está contenido en el sujeto; esto los hace *ciertos, pero vacíos.* En los 'juicios sintéticos' *(verdades de hecho),* en cambio, el predicado no está contenido en el sujeto ; como están basados directamente en la experiencia, *no son ciertos, pero tampoco son vacíos*. Según Kant, ni los juicios 'analíticos', ni los 'sintéticos' son capaces de decir algo sobre lo real con carácter universal y necesario[10]. No son, por tanto, útiles a la ciencia. Propone entonces considerar un nuevo tipo de juicios que

reúnan las ventajas de los dos anteriores, pero sin sus inconvenientes: son los juicios sintéticos 'a priori ; estos juicios son *ciertos* (al ser 'a priori'), pero *no son vacíos* (ya que son 'sintéticos'). Cualquier afirmación procedente de las Matemáticas o de la Física (como *5 + 7 = 12*, el ejemplo que Kant utiliza[11]) se corresponde con este esquema. La tarea que se propone desarrollar entonces nuestro autor en la 'Crítica de la Razón Pura' se compondrá de dos elementos[12]:

a) Analizar la estructura de los *juicios sintéticos 'a priori'* a nivel trascendental (tal como se presentan dentro de la mente del científico).

b) Ver si dichos juicios son posibles en Metafisica (si se les puede aplicar al estudio de temas relacionados con *Dios*, la *Libertad* y la *Inmortalidad*).

En la 'Estética Trascendental' afirma Kant que los juicios sintéticos 'a priori' no son otra cosa que *intuiciones en el espacio y en el tiempo*[13]. Espacío y tiempo (formas 'a priori' de la sensibilidad) son, efectovamente, las dos magnitudes que nos permiten poner en orden el cúmulo de señales que recibimos constantemente a través de nuestros sentidos. Lo dado como tal, en efecto, carece de orden y forma, y *sólo un elemento 'a priori' puede ejecutar semejante operación*. Estos elementos son, como venimos diciendo, el espacio (forma del 'sentido externo': con dicho concepto no relacionamos con el mundo exterior a nosotros mismos) y el tiempo (forma del 'sentido interno': con él controlamos nuestras motivaciones interiores o anímicas). En resumen, por tanto, podemos afirmar que para Kant 'conocer' no es otra cosa sino *conjugar 'lo dado' con 'lo puesto'*. Esto último se concretiza, por supuesto, en categorias[14] (conceptos fundamentales mediante los cuales se hace posible la realidad fenoménica) que nosotros aplicamos a datos suministrados por los sentidos. A esas 'categorías' se llega por una operación de tres pasos (lo que Kant denomina una deducción trascendental, o *justificación trascendental del empleo los conceptos puros*)[15]:

a) Síntesis de la 'aprehensión' en la 'intuición'

b) Síntesis de la 'reproducción' en la 'imaginación'

c) Síntesis del 'reconocimiento' en el 'concepto'

Estas tres síntesis ocurren, según Kant, casi simultáneamente, y es a esa *unidad sintética de la apercepción*[16] a la que nos estamos refiriendo al decir 'yo pienso' (el famoso **cogito, ergo sum** de Descartes). Teniendo en cuenta esto, podemos dar una nueva definición (más exacta) de lo que entiende Kant por 'conocimiento'[17]:

CONOCER = Sintetizar ('ligar') lo múltiple en la unidad del concepto

Las cosas en el mundo son múltiples, pero a nosotros nos basta con un solo concepto para reconocer muchas cosas de un mismo tip*o*. Esto es lo que Kant llama *esquematismo trascendental*[18], basado en los principios del entendimiento puro y que nos permite enunciar *juicios empíricos* (v.gr., científicos). De esta forma se opera lo que Kant llama una 'revolución copernicana'[19]. Igual que Copérnico había demostrado en su día que era la Tierra la que giraba alrededor del Sol y no al revés, en este caso, al contrario que en los pensadores racionalistas (Descartes, Spinoza, Leibniz, etc.), el sujeto gira en torno al objeto para determinar las posibilidades de conocimiento. El 'fenómeno', en definitiva, queda convertido en *cosa en si* ('noúmeno'[20]) haciéndose de esta manera accesible a nuestra facultad cognoscitiva. La viabilidad de este concepto kantiano de la cosa en sí será puesta en duda por casi todos los pensadores posteriores a Kant, como podremos comprobar más adelante. La dificultad, según Kant, comienza cuando se quiere estudiar (o *enseñar*, claro) aquellos 'noúmenos' cuyo concepto no posee correlato en el mundo fenoménico, y así dice en el Prólogo a la 2ª Edición (1787) de la Crítica de la Razón Pura[21]:

> "Ahora bien, en la medida en que ha de haber razón en dichas ciencias, tiene que conocerse en ellas algo *a priori,* y este conocimiento puede poseer dos tipos de relación con su objeto: o bien para *determinar* simplemente éste último y su concepto (que ha de venir dado por otro lado), o bien para *convertirlo en realidad.* La primera relación constituye el *conocimiento teórico* de la razón; la segunda, el *conocimiento práctico*. De ambos conocimientos ha de exponerse primero por separado la parte *pura* -sea mucho o poco lo que contenga-, a saber, la parte en que la razón determina su objeto enteramente *a priori,* y posteriormente lo que procede de otras fuentes, a fin de que no se confundan las dos cosas. En efecto, es ruinoso el negocio cuando se gastan ciegamente los ingresos sin poder distinguir después, cuando aquél no marcha, cuál es la cantidad de ingresos capaz de soportar el gasto y cuál es la cantidad en que hay que reducirlo".

El problema de la libertad:

Nos estamos refiriendo, por supuesto, a la ya mencionada triada de temas (v.gr., Dios, Libertad e Inmortalidad) de la Metafisica Dogmática clásica. De este espinoso asunto se ocupa la sección de la 'Crítica de la Razón Pura' que Kant denomina Dialéctica Trascendental[22]. Aquí se propone Kant expresamente "*mostrar la naturaleza de la 'ilusión metafísica'*"[23]. Y, en efecto, en todos los casos en los que este filósofo intenta construir silogismos acerca de Dios, la Libertad o la Inmortalidad del alma, en todos aquellos en que analiza desde un punto de vista lógico los razonamientos de la 'metafísica dogmatica' (Racionalismo cartesiano)[24], llega a contradicciones en forma de antinomias y páralogismos de la razón pura. La conclusión, por supuesto, que Kant saca de todo esto es que la metafisica es imposible (como ciencia), ya que sus proposiciones no pueden ser probadas teóricamente. En consecuencia, Dios, la Libertad y la Inmortalidad no son, para Kant, más que postulados de la *razón práctica*[25]. De las citadas tres temáticas, la que más nos interesa aquí, en relación con la Pedagogía, es, como decimos, la de la libertad. Kant refleja esto en la *tercera* de las 'Antinomias de la razón pura', que está planteada en los siguientes términos[26]:

> TESIS: *Existe libertad en el sentido trascendental como posibilidad de un comienzo absoluto e incausado de una serie de efectos*.
>
> ANTITESIS: *Todo acontece en el mundo según leyes naturales*.

Mariano Fernández Enguita interpreta esta antinomia de la manera siguiente, en relación con el tema educativo[27]: "*Si la libertad del hombre consiste en no estar sujeto a determinación alguna proveniente del mundo sensible (como parte del mundo inteligible), habrá de manifestarse en su capacidad para orientar su conducta sin ningún tipo de dependencia fenoménica*". Este razonamiento coincide básicamente con el que hace el propio Kant en Respuesta a la pregunta ¿Que es la Ilustración, de 1784, donde dice[28]:

> *"La ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad*. La minoría de edad *significa* la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. *Uno mismo es culpable* de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de

> decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración".

El tema que aquí únicamente se esboza (v.gr., la 'libertad' en relación con la moral) es abordado por Kant en profundidad, entre otras obras, en la 'Crítica de la Razón Práctica'[29]. Como hemos podido ver, sobre este asunto no es posible emitir juicios sintéticos 'a priori' ; *no se puede afirmar nada con carácter universal y necesario*. Por ello únicamente merecen para Kant el calificativo de 'morales' aquellos actos que se asienten en la buena voluntad sin restricciones[30]. Esta se basa en lo que Kant denomina 'imperativos', es decir, *reglas prácticas que se le dan a un ente cuya razón no determina enteramente la voluntad*. Los hay de dos tipos[31]:

a) *Hipotético* (o 'condicional'): Los mandamientos de la razón están condicionados por los fines que se pretende alcanzar.

b) *Categórico* (o 'apodíctico'): Los mandamientos de la razón no están condicionados por ningún fin; la acción se realiza por sí misma y es un fin en sí mismo.

Según Rábade[32], Kant halla en la *libertad* la condición de la posibilidad de un 'imperativo categórico'. Sin embargo, como apunta Frederick Copleston en relación con Kant[33] y nosotros hemos explicado, "*... no se puede* demostrar *la existencia de la libertad"*. Y tampoco constituye dicha idea una ficción en el sentido corriente, toda vez que "*... no podemos obrar moralmente, por mor del deber, más que bajo la idea de la libertad"* (ya que siempre seremos libres de obedecer la ley o desobedecerla). Expresado esto en la terminología kantiana, tal como la interpreta Abbagnano[34] -acertadamente, pensamos-, esto viene a decir que el hombre debe ser, por un lado, relativamente a la voluntad, un *ser en sí* (un 'noúmeno') ; por otro lado, relativamente a la necesidad natural, un *fenómeno*. Esta circunstancia, por supuesto, no implica en absoluto el abandono de toda sensibilidad moral: "*El hombre, como sujeto moral, no se identifica con la razón en sí misma, la moralidad no es nunca conformidad completa de la voluntad con la ley, no es nunca 'santidad'*". Sin embargo, y contemplado desde una óptica más actual, el imperativo cate-

górico no deja de conllevar sus peligros con respecto al individuo. En opinión de Alasdair MacIntyre, por ejemplo, para aquellos que no están muy versados en Filosofía "... *la moralidad es aproximadamente lo que era para Kant*", y eso confiere, según él, importancia social a la demostrada vacuidad lógica del 'imperativo categórico'. Su punto de vista se sintetiza en el texto que sigue[35]:

> "Puesto que la noción kantiana de deber es tan formal que puede dársele casi cualquier contenido, queda a nuestra disposición para proporcionar una sanción y un móvil a los deberes específicos que pueda proponer cualquier tradición social y moral particular. Puesto que separa la noción de deber de los fines, propósitos, deseos y necesidades, sugiere que sólo puedo preguntar al seguir un curso de acción propuesto, si es posible querer consistentemente que sea universalizado, y no a qué fines o propósitos sirve. Hasta aquí, cualquiera que haya sido educado en la noción kantiana del deber habrá sido educado en un fácil conformismo con la autoridad".

No obstante, y como el propio Maclntyre reconoce, nada podía estar más lejos de las intenciones y del espíritu de Kant, y nosotros esperamos poder demostrarlo a lo largo de este trabajo. Kant formula el famoso imperativo categórico de diversas mane-ras a lo largo de su obra dedicada a Filosofía Práctica. Una de las expresiones del mismo más traídas a colación (aparte del ya citado *sapere aude*) es la que H.J. Paton denominó 'fórmula de la ley universal', que dice[36]:

"*Obra sólo de acuerdo con la máxima por la cual puedas al mismo tiempo querer que se convierta en ley universal*".

Fernández Enguita comenta esta frase del modo siguiente (destacado nuestro)[37]:

> "La acción moral es la que está presidida por una máxima acorde con la ley moral. No basta con actuar de acuerdo con la ley ; hay que actuar así *por la ley misma*. Si la acción del hombre es conforme a la ley moral pero no por la ley moral, (ley práctica, imperativo categórico) porque la máxima que la inspira lo es, entonces la acción es *moral*, cae dentro de la moralidad. Si es conforme a la ley moral pero *no por la ley moral en sí misma*, sino determinada por otras causas, entonces la acción es *legal*, cae dentro de la legalidad. Legalidad y moralidad son cosas distintas: la moralidad incluye la legalidad, pero no así en sentido inverso".

Esta cita nos parece especialmente interesante en relación con lo que estamos tratando, ya que refleja una de las posiciones que generalmente se suelen tomar con respecto a lo que podríamos llamar el 'punto álgido' de la polémica en torno al pensamiento práctico kantiano. Según nuestro modesto parecer, sin embargo, y conforme con lo que venimos exponiendo, para Kant (aunque en algunos textos parezca estarse refiriendo a la misma) no puede haber una 'ley moral' natural, o al menos no en el sentido en que se puede hablar de 'leyes científicas'. Una cosa es que yo *quiera* que mi máxima se convierta en 'ley universal', y otra muy distinta que eso ocurra de verdad[38]. El Sr. Fernández Enguita, como buen marxista que parece ser, tiende a confundir lo infraestructural con lo supraestructural, y eso, como reconoce el propio Engels en carta a J. Bloch de 1890, no siempre es posible, ni deseable[39]. Sí se puede aceptar, no obstante, desde nuestro punto de vista, aunque con la salvedad que acabamos de hacer más arriba, la conclusión final de Fernández Enguita (obviando, por supuesto, su lectura socio-política, que no compartimos), el cual termina diciendo[40]:

> "Este actuar conforme a y por el deber, es para Kant sinónimo de libertad y autonomía. De libertad porque, al igual que ésta era para la razón independencia respecto de la causalidad que reina en la experiencia, en el mundo sensible, es para la razón práctica independencia de las inclinaciones sensibles. Y, por la misma razón, autonomía de la voluntad respecto de toda determinación sensible, por oposición a la heteronomia consiste en la dependencia de lo fenoménico".

A este respecto consideramos sumamente interesante la opinión de Bertrand Russell sobre el imperativo categórico, que transcribimos a continuación[41]:

> "Kant sostiene, aunque su principio no parezca conllevar esa consecuencia, que debemos actuar de tal manera que consideremos a cada ser humano como un fin en sí mismo. Esto podría verse como una forma resumida de la doctrina de los derechos del hombre, y está abierto a las mismas objeciones. Si se toma en serio, imposibilitaría cualquier toma de decisiones siempre que los intereses de dos personas estuviesen enfrentados. La dificultad resulta particularmente obvia en filosofía política, que se rige por algunos principios, como la preferencia por la mayoría, en virtud de la cual los intereses de algunos pueden ser sacrificados en caso necesario a los de los demás. Si ha de existir alguna ética gubernamental, el fin de cualquier Gobierno no puede ser más que uno, el único que resulta compatible con la justicia, a saber, el bien de la comunidad. Sin embargo, se puede interpretar el principio kantiano en el sentido de no significar que cada hombre constituye un fin absoluto, sino que todos los hombres deberían contar por igual a la hora de de-

cidir acciones que afecten a muchos. Interpretado de esta forma, puede considerarse que el principio proporciona una base ética para la democracia, y entonces la objeción anterior no sería pertinente".

De acuerdo con lo dicho, y como argumenta Lucien Goldmann, el 'imperativo categórico', en todo caso, no constituiría una ley en sentido estricto, sino más bien una serie *de principios de conducta* individuales, que, por supuesto, no tienen por qué coincidir en todos los hombres y que dependen de las circunstancias sociales y de la experiencia privada de cada cual[42]. En ese caso, en la aducida distinción entre 'legalidad' y 'moralidad', la primera de las expresiones se referirá más bien al campo de la política, o tal vez al de la religión establecida, temas ambos que no estamos tratando aquí (pensamos, efectivamente, que es a eso a lo que se refiere Kant en el texto de la Crítica de la Razón Práctica sobre *obrar conforme al deber y por deber* que presenta Fernández Enguita para apoyar su discutible argumentación[43]). Este necesariamente ambiguo concepto kantiano acerca de la 'libertad moral' es, evidentemente, el que ilumina todo su pensamiento pedagógico, como se verá, y tendremos, sin duda, que recurrir a él cuando profundicemos en la diferencia entre sus ideas educativas y las de Rousseau. Sirva como primicia al respecto la siguiente cita de la 'Pedagogía' de Kant[44]:

> "El hombre debe ser disciplinado, pues por naturaleza es salvaje, y debe ser informado, pues es bruto. En el orden natural es bueno, pero malo en el orden moral. Debe ser formado para la virtud. Su educación no es solamente negativa. Debe sentir coacción, pues estará sometido a la coacción social. ¿Educación libre? El hombre debe ser educado, amaestrado (proceso adecuado)".

El hombre educado, en definitiva, será para Kant el que sepa encontrar el 'justo medio' aristotélico[45] entre sus convicciones personales (*imperativos*) y las diversas leyes y normas -que no 'leyes naturales', en este caso, cómo hemos intentado demostrar, a cuyo acatamiento obliga en cierto modo la *sociedad civil* (ya que la expresión alemana "*bürgerliche Gessellschaft*" que Kant utiliza habría que traducirla –pensamos- como sociedad civil o sociedad ciudadana', y no 'sociedad burguesa', como traduce Fernández Enguita[46]).

La pedagogía según Kant

Esta claro que Kant es un pensador (el más importante, tal vez) de la época conocida como Ilustración. Incluso nos consta que fue el pensador que mejor consiguió definir este término, como se ha podido ver. Podemos admitir, por tanto, con Fernández Enguita, que, en general, "... *la teoría de la educación de Kant, y sobre todo sus propuestas de concreciones prácticas, pueden ser inscritas sin dificultad dentro de la corriente de la Ilustración, lo mismo que el conjunto de su filosofía*"[47]. En ese sentido resulta especialmente significativa la influencia en Kant de Jean-Jacques Rousseau. Como afirma José Rubio Carracedo, Kant conocía a la perfección la totalidad de los escritos de Rousseau, que leía según iban saliendo a la luz pública *;* a este respecto es interesante el testimonio directo de Herder, discípulo de Kant, como es sabido ; en sus 'Briefe zur Beförderung der Humanität' cuenta lo siguiente[48]:

> "Con el mismo interés con que estudiaba a Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius y Hume, con que escrutaba las leyes de la naturaleza en Newton, Kepler y los físicos, se aplicó a los escritos de Rousseau que acababan de aparecer, su *Emilio* y su *Eloísa*, como a todo descubrimiento científico que acabara de conocerse. Los ensalzaba y volvía una y otra vez a profundizar sin prejuicios en *la naturaleza y la dignidad del hombre*".

El efecto que los escritos rousseaunianos imprimieron en Kant fue, por lo visto, similar al que en su momento le produjeron los de Hume (el cual, según menciona el mismo Kant[49], le "*despertó del sueño dogmático*" en 1770, como es sabido). Así dice[50]:

> "Rousseau me abrió los ojos. Aquella superioridad que me cegaba se desvaneció; aprendo a honrar a los hombres ; y me consideraría más inútil que el común de los trabajadores si no creyese que estas reflexiones pueden tener un valor para los demás, *restableciendo los derechos de la humanidad*".

Snyders considera que Rousseau ha realizado una síntesis entre lo que hemos denominado las 'ideas tradicionales' del siglo XVIII y las corrientes de la nueva pedagogía ; se le suele presentar como iniciador de las nuevas ideas, pero "... *es esencial que se comprendo que, en muchos puntos, ha reaccionado contra esas innovaciones, intentando*

precisamente reconciliarlas con los temas tradicionales". Esa labor sintética ha ocurrido de manera dialéctica', en tres movimientos[51]:

1ª Síntesis: 'mundo bueno' – 'mundo corrompido'

- Se trata de buscar un equilibrio entre las doctrinas que desesperaban del mundo y angustiaban al niño con el peso del pecado, y las que se encontraban a gusto en este mundo, cerrando los ojos ante tantos conflictos y tantas aflicciones.

- El niño se regenerará "*... en la medida en que una renovación social permitirá a cada individuo transformarse en un libre participante en una totalidad unida*".

2ª Síntesis: 'niño libre' – 'niño vigilado'

> "En nuestra sociedad resultaría quimérico confiar un niño a su espontaneidad, ya que lo que se expresaría en él no sería la naturaleza, sino el conjunto de las influencias no criticadas, no corregidas, que vienen a recubrirla: "*Un hombre que quisiera considerarse como un ser aislado, sin ningún contacto con nadie y bastándose a sí mismo, no sería más que un ser miserable*"[52]**.** Pero, sin embargo, no se trata de destruir nuestras pasiones, ya que "*nuestras pasiones son los instrumentos de nuestra conservación*"[53].

3ª Síntesis: '*austeridad*' y '*alegría*' en la educación[54]

Para algunos críticos constituye un error imperdonable por parte de Rousseau el hecho de haber planteado la educación de su Emilio en una granja, alejado de todo contacto con la sociedad. Para Abbagnano & Visalberghi, sin embargo, ni esta circunstancia ni el concepto de 'estado de naturaleza' significan necesariamente negar la socialidad, y así dicen[55]:

> "... es absurdo querer educar fuera de la sociedad *para* la sociedad, como Rousseau pretende hacer con su 'Emilio'. Pero es claro que se trata de una abstracción metodológica vuelta necesaria por la dificultad de imaginar en concreto una convivencia democrática formativa y la enorme complejidad de las relaciones que se establecen como consecuencia de ello".

El esquema pedagógico rousseauniano contempla tres especies de educación:

a) De la naturaleza (*natural*)

b) De las cosas (*indirecta*)

c) De los hombres (*negativa*).

De ellas Rousseau acepta sin reservas la primera, rechaza la tercera y utiliza la segunda "*... a reserva de ajustarla lo más posible a la primera*". Abbagnano & Visalberghi concluyen[56]:

> "Para Rousseau, la relación educativa fundamental es, pues, la relación entre individuo y ambiente natural y se trata de una *relación activa* que, si bien planteada según los esquemas de Condillac, insiste más que éste en la disposición al movimiento y a la investigación que es la única que vuelve posibles las funciones psíquicas".

La educación es, por tanto, para Rousseau una formación del individuo para la *felicidad*. Ese eudemonismo rousseauniano ha sido criticado por varios moralistas de nuestros días ; así, Robert Spaemann, por ejemplo, considera que esta postura ética pue- de resumirse en los siguientes puntos, fácilmente rebatibles todos ellos[57]:

a) Todos los hombres desean ser felices.

b) Todos los hombres quieren en última instancia lo que quieren por ese fin supremo.

c) La rectitud o incorrección de las acciones humanas depende en último término de si son apropiadas o no para promoverlo.

Spaemann, siguiendo a Max Scheler, opina contra el primer punto que "... *la propia felicidad no puede ser un motivo razonable del obrar ; la primera intención de los actos se dirige a contenidos de otro tipo*". Tampoco piensa que se dé en realidad la unidad interna del querer humano que proclama el segundo postulado y que, por ende, la naturaleza específica de la motivación moral es algo distinto de la plena realización de la propia vida y de su personal autorrealización al servicio de los demás. Este autor insiste en la relatividad de los fines ; en general, según su peculiar concepción, no es la 'felicidad' considerada como fin último, la que acompaña nuestras voliciones, sino la conservación de

la libertad. En ese sentido, Spaemann no piensa que lo que él denomina 'vida lograda' pueda constituir el fin de una acción, ya que para él la misma carece de la función propia de un fin: "*... cuando decimos que la vida lograda es fin, queremos expresar lo mismo que al decir que una obra de arte acabada es el 'fin' al que se ordenan todas sus partes"*. En esto coincide con el concepto estético kantiano de 'finalidad sin fin'. Pero en su opinión habría que matizar esa apreciación: efectivamente, está claro que la obra de arte es el resultado de una *poiesis* (= producción), mientras que la 'vida lograda' está adscrita a una *praxis* (= operación)[58]:

> "Cuando la acción se incardina a la vida lograda de la que es parte, lo que más importa es que acontezca realmente ; que en ella se ponga algo realmente en juego que permita definirla, que sea, por tanto, una acción auténtica".

Volviendo a Rousseau, Abbagnano & Visalberghi comentan lo siguiente, como resumen de lo dicho[59]: "*El eudemonismo de Rousseau es quizás el más importante y constante de sus criterios educativos. Incluso cuando, quizá insatisfecho de algunas de sus aplicaciones particulares, busca otros fundamentos para la moral en la fe religiosa, la justificación de esta última (contenida en la Profesión de fe del vicario saboyano) sigue siendo, en el fondo, netamente eudemonista. El hombre, para sentirse más a sus anchas sobre la tierra, para no ser ya torturado por el problema del mal, necesita creer en un Dios creador y providencial y en recompensas y premios ultraterrenos. La demostración de la existencia de Dios, de inspiración entre cartesiana y tomista, que Rousseau nos propone no es muy original que digamos, pero para él lo que cuenta es el testimonio de la conciencia*". Sin embargo, y aún siendo grande, como decimos, la influencia de Rousseau en Kant, el cual llegó a titularlo 'El Newton de la Moral' comprenderemos mejor la forma de pensar kantiana si nos fijamos en sus diferencias con el ginebrino, en cómo llegó, en definitiva, a transformar los constructos de aquél en auténtica filosofía práctica. La principal divergencia radica en cómo ambos autores encaran el tema de la distinción entre 'hombre natural' y 'hombre civilizado' (o *artificial*). Kant lo aclara en pocas palabras[60]:

> "Rousseau procede sintéticamente y parte del hombre natural. Yo procedo analíticamente y parto del hombre civilizado".

Esa tendencia, que, como vemos, el propio Kant confiesa sin ambages, le conduce a negar (o, al menos, a matizar) la excelencia del 'estado de naturaleza', al contrario que Rousseau. De ahí, pensamos, la importancia que el filósofo de Königsberg da al concepto de *disciplina* en educación. Para Kant, en efecto, la disciplina "... *convierte la animalidad en humanidad*". Más adelante explica con mayor detalle este extremo[61]:

> "La disciplina impide que el hombre, llevado por sus impulsos animales, se aparte de su destino, de la humanidad. Tiene que sujetarle, por ejemplo, para que no se encamine, salvaje y aturdido, a los peligros. Ahí pues, la disciplina es meramente negativa, esto es, la acción por la que se borra del hombre la animalidad ; la instrucción, por el contrario, es la parte positiva de la educación".

Toda la teoría kantiana de la educación, por tanto, parece residir en el siguiente binomio:

EDUCACION = DISCIPLINA + INSTRUCCION

En este esquema reaparece la 3ª Antinomia de la Razón Pura a que ya nos referimos, aunque someramente, en el apartado anterior[62]. La educación, como todo lo referente a la 'razón práctica', oscilará siempre entre esos dos extremos aparentemente contradictorios, y que sin embargo se complementan mutuamente. Así, en opinión de Kant, la instrucción ha de aplicarse desde una edad muy temprana, "... *porque en otro caso es muy difícil cambiar después al hombre ; entonces sigue todos los caprichos*". Y tampoco es conveniente, según él, prescindir de la disciplina, por lo que añade[63]:

> "Este es un defecto habitual en la educación de los aristócratas; pues por nacer destinados a mandar, nunca se les contraría".

Ahora bien; este paso de la animalidad a la humanidad no es tan sencillo como parece, precisamente por la falta de teoría, circunstancia inherente al carácter eminentemente práctico de la actividad educativa. No obstante y pese a todo, Kant comenta lo siguiente al respecto[64]: "*El proyecto de una teoría de la educación es un noble ideal y en nada perjudica, aún cuando no estemos en disposición de realizarla. Tampoco hay que tener la idea por quimérica y desacreditarla como un hermoso sueño, aunque se encuen-*

tren obstáculos en su realización". Lo que Kant sí que tenía evidentemente claro, con o sin teoría educativa, era lo siguiente[65]:

> "Con la educación actual no alcanza el hombre por completo el fin de su existencia, porque ¡qué diferentemente viven los hombres! Sólo puede haber uniformidad entre ellos, cuando obren por los mismos principios, y estos principios lleguen a serles otra naturaleza".

Aquí -opinamos- se desvela claramente la base pietista/agustiniana del pensamiento de Kant[66], y más aún en la siguiente cita[67]:

> "Se encuentran muchos gérmenes en la humanidad ; y a nosotros toca desarrollarlos, desplegar nuestras disposiciones naturales y hacer que el hombre alcance su destino".

Según la 'teoría de la creación' de Agustín de Hipona, efectivamente, Dios creó todo el mundo a la vez, pero no todo con la misma perfección. Algunas cosas fueron creadas, según él, en forma de *rationes seminales*, una especie de embriones o gérmenes, y sólo más tarde alcanzarían su desarrollo total[68]. También son de corte agustiniano las de todo punto ambiguas –como hemos visto- concepciones kantianas sobre moral, que llevan a los conceptos que estamos viendo acerca de la educación. Para San Agustín, lo mismo que en cierto modo para Kant, la virtud consistía en la búsqueda de la felicidad (o *goce en verdad*), la cual radicaba, igual que más tarde en Spinoza[69], en el *amor intelectual a Dios* (don sobrenatural de la conciencia iluminada), quedando la humanidad, en virtud de esto, dividida en dos 'ciudades': la *ciudad del mundo*, poblada por los que aman ante todo la vida terrenal, y la *ciudad de Dios*, donde habitan los que aman a Dios. Por supuesto, el hombre siempre sería libre de decidirse por cualquiera de las dos urbes ; habría que distinguir, pues, según San Agustín, entre dos conceptos, que enlazan directamente con la ética kantiana:

a) *Libertad* (incompatible con el pecado)

b) *Libre arbitrio* (libertad de elegir o no el pecado).

La filosofía práctica de Kant bebe indudablemente de estas mismas fuentes teóricas, y por eso para él "... *la educación es un* <u>*arte*</u> *cuya práctica ha de ser perfecciona- da por muchas generaciones*"[70]. Ese aspecto 'artístico' de la educación, contemplado igualmente por algunos teóricos de nuestro tiempo[71], puede, según Kant, desarrollarse de dos maneras:

- *Mecánico* (sin plan, sujeto a circunstancias dadas)
- *Razonado*

Después de todo lo dicho, creemos que resulta evidente que Kant opta sin pensarlo mucho por la segunda de estas opciones; para él la educación constituye un tema demasiado importante como para abandonarlo a la improvisación. Ahora bien; en contra de lo que podría creerse de entrada, Kant no confía en la eficacia de una enseñanza organizada por los poderes públicos. Esta postura se deriva en parte de lo apuntado más arriba (ya hemos visto la opinión que le merecía la educación de la aristocracia), y se nos hace más comprensible si no olvidamos la época que le toco vivir a Kant (v.gr., régimen semifeudal, *despotismo ilustrado*). Así, insiste en que[72]:

> "... lo principal aquí son los esfuerzos de los particulares, y no la cooperación con los príncipes, como pensaban Basedow y otros; pues la experiencia enseña que no tienen tanto a la vista un mejor mundo como el bien del Estado, para poder alcanzar así sus fines ...".

Johann Bernardt Basedow (1723-1790), con quien Kant colaboró, había adaptado libremente a la práctica docentelas ideas rouseaunianas sobre educación. Fundó en 1774 el *Philantropinum*, un centro de enseñanza de nivel secundario que admitía tanto a hijos de ciudadanos ricos (en calidad de pensionistas) como a hijos de trabajadores (en calidad de criados de los pensionistas). La novedad de su sistema consiste en que seguía, como en las Realschulen, introducidas en Prusia a principios del siglo XVIII, un *programa de estudios estructurado*. Las materias que se impartían eran Alemán vernáculo, Matemáticas, Ciencias Naturales, Geografía y Latín, este último como segundo idioma ; siguiendo las recomendaciones didácticas de Rousseau, en la escuela -que contaba con una Biblioteca y un Laboratorio de Ciencias Naturales- se propugnaba la práctica de las artes

manuales por parte de los alumnos, así como de todo tipo de actividades fuera del aula (excursiones, visitas, etc.). Para infundir en los discentes una buena disposición pa-ra el aprendizaje se recurría a presentar las actividades cognitivas en secuencia[73]. El movimiento de las Realschulen fue iniciado en 1708 por el profesor de filosofia Christoph Semler (1669-1740), quien abrió ese año una *Mathematische und Mechanische Re-al-Schule* donde intentó lleva a la práctica sus teorías, publicadas tres años antes en un ensayo titulado 'Sugerencias prácticas para establecer una escuela real técnico-matemática' ; estas ideas estaban inspiradas en las promovidas a finales de la centuria anterior por August Francke (1663-1727). Aunque la iniciativa de Semler terminó fracasando, el listón fue recogido por Johann Julius Hecker (1707-1768), quien fundó una institución similar en 1747. El sistema intentaba hacer un mayor hincapié en las materias de contenido técnico-matemático, acentuando el estudio del mundo como una estructura de objetos externos, no trascendentes[74]. La escuela de Basedow tuvo una gran influencia en toda Alemania, hasta el punto de que uno de los libros de texto que utilizaba, 'Das Elementarwerk", libremente inspirado en las ideas pedagógicas de Comenio, de quien hablaremos más adelante[75], fue adoptado por otros centros de enseñanza de la época. Además, el Philantropinum fue apoyado por muchos intelectuales progresistas, entre los que se encontraba, como decimos, Inmanuel Kant, quien comentó al respecto[76]: "*Una escuela como ésta no es sólo para aquellos a los cuales educa, sino que, y esto es infinitamente más importante, a través del gran número de personas a las que va dando en su seno la oportunidad de formarse como maestros de acuerdo con el método pedagógico correcto, se convierte en semilla de la cual en breve tiempo surgirá, si se la cuida convenientemente, una gran multitud de maestros bien preparados que pronto cubrirán de buenas escuelas todo un país*". Más adelante continúa, aclarando algo más esta idea:

> "... la organización de las escuelas no debía depender más que del juicio de los conocedores más ilustrados. Toda cultura empieza por los particulares, y de aquí se extiende a los demás. La aproximación lenta de la naturaleza humana a su fin, sólo es posible mediante los esfuerzos de las personas de sentimientos bastante grandes para interesarse por un mundo mejor, y capaces de concebir la idea de un estado futuro más perfecto".

La escuela de Basedow acabó teniendo que cerrar, más que por la desidia de los poderosos, como parece dar a entender Kant, por las nulas cualidades como administrador

del propio promotor de la misma. De todas formas, su influencia fue, como hemos dicho, inmensa, y sus partidarios continuaron la labor de Basedow. Abbagnano & Visalberghi describen como sigue la situación que se generó[77]:

> "Basedow, a pesar de sus constantes llamadas a todos los 'filántropos', había sostenido claramente desde un principio la causa de la educación de Estado. Su influencia tuvo quizá una parte preponderante en el paso definitivo que se dio en Prusia para la total estatalización del sistema escolar ... Los demás Estados alemanes hicieron reformas análogas a las prusianas, aunque sin llegar a una completa estatalización. En las escuelas alemanas, ya para entonces en ma-yor número y mejor organizadas que las de cualquier otro país, se preparaba la generación de filósofos y científicos que a la vuelta de pocos años debía colocase a la cabeza de la cultura europea".

La educación moral:

Ya hemos visto desde el apartado anterior que Kant relaciona estrechamente el tema de la educación con el de la *libertad*. Esto es coherente con la totalidad de su pensamiento filosófico, sobre todo con la vertiente práctica del mismo, que es la que aquí nos interesa especialmente. En definitiva, podemos decir que para este autor el contenido de la educación es básicamente moral, pues, como hemos podido comprobar, para él es precisamente la moral lo que nos diferencia de los animales. En ese sentido, piensa que un 'hombre educado' debe mostrar las siguientes cualidades[78]:

a) *Disciplina*

b) *Cultura* (instrucción y enseñanza).

c) *Moralización* (no sólo debe ser hábil para todos los fines, sino que ha de tener también un criterio con arreglo al cual escoja los *buenos*).

Siguiendo con esta línea de pensamiento, y en vista de los objetivos a conseguir, cualquier plan educativo debería, según Kant, diferenciar claramente entre una parte fí-

sica (cuidado del cuerpo) y una parte *práctica* (formación de la personalidad ; todo lo relacionado con la 'libertad'), esta última subdividida en tres apartados[79]:

a) Formación escolástico-mecánica (*habilidad*)

b) Formación pragmática (*prudencia*)

c) Formación moral (*moralidad*).

Resulta curioso constatar lo coherente que es en todo momento el pensamiento kantiano consigo mismo. Aquí, hablando de la Pedagogía -que, como sabemos, forma parte de la 'filosofía práctica'- Kant hace exactamente la misma subdivisión había llevado a cabo en su momento refiriéndose a los imperativos[80]. Así, hemos visto que dividía los hipotéticos (aquellos en los cuales los mandamientos de la razón dependen de los fines) en *problemáticos* (imperativos de 'habilidad') y *asertóricos* (imperativos de 'prudencia'), siendo el único imperativo verdaderamente moral, que no dependía de los fines a alcanzar, en efecto, el *categórico*. Y éste, en definitiva, sería el objetivo principal de toda enseñanza (v.gr., la formación del hombre libre). La enseñanza, según Kant, por tanto ya lo hemos apuntado-, es ante todo moral, y esta formación ética del individuo depende de que él mismo posea ideas propias al respecto. Kant lo expresa de la siguiente manera (subrayado nuestro)[81]: "*... no basta con el adiestramiento: lo que importa, sobre todo es que el niño aprenda a pensar. Que obre por principios, de los cuales se origina toda acción*". También hay que resaltar que dicha formación moral no tiene por qué depender exclusivamente de la religión[82]:

> "Pues qué, ¡no es de una inmensa importancia enseñar a los niños a aborrecer el vicio, no sólo fundándolo en que lo ha prohibido Dios, sino en que es aborrecible por sí mismo!"

Ese énfasis en la formación moral del individuo es el que produce la más arriba mencionada dicotomía entre los aspectos 'negativo' (*disciplina*) y 'positivo' (*instrucción*) de la enseñanza, lo que según Kant puede conllevar más de una dificultad[83]:

> “Uno de los grandes problemas de la educación es conciliar, bajo una legítima coacción, la sumisión con la facultad de servirse de su voluntad, porque la coacción es necesaria. ¿Cómo cultivar la libertad por la coacción? Yo debo acostumbrarle a sufrir una coacción en su libertad, y al mismo tiempo debo guiarle para que haga un buen uso de ella. Sin esto, todo es un mero mecanismo, una vez acabada su educación, no sabría servirse de su libertad. Ha de sentir desde el principio la inevitable resistencia de la sociedad para que aprenda lo difícil de bastarse a sí mismo, de estar privado de algo y de adquirirlo para ser independiente”.

La solución a este dilema consiste, según Kant, en seguir tres sencillas reglas, que pueden servir como resumen de todo su pensamiento educativo[84]:

a) *Que se deje al niño desde su primera infancia en todos los momentos, con tal que obre de modo que no sea un obstáculo a la libertad de otro.*

b) *Se le ha de mostrar que no alcanzará sus fines, sino dejando alcanzar los suyos a los demás.*

c) *Hacerle ver que la coacción que se le impone le conduce al uso de su propia libertad.*

A este respecto creemos conveniente referirnos a un concepto que Kant utiliza en la Crítica del Juicio. Se trata de *sensus communis*, que no se corresponde con nuestro actual concepto de ‘sentido común’ (más bien sería ‘entendimiento’)[85]:

> “... juicio que en su reflexión tiene en cuenta por el pensamiento (‘a priori’) el modo de representación de los demás para atener su juicio a la razón humana”.

Este tipo de juicio tiene, a nuestra opinión, mucho que ver con lo que venimos diciendo de conciliar la coacción con la libertad. Se basa, según Kant, en tres máximas:

a) *Pensar por si mismo* (libre de prejuicios)

b) *Pensar en el lugar de cada otro* (extensivo)

c) *Pensar siempre de acuerdo consigo mismo* (consecuente).

En un folleto del año 1793 titulado ‘En torno al tópico: Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica’ Kant define la moral como “... *ciencia que enseña, no cómo hemos de ser felices, sino cómo hemos de llegar a ser dignos de la felicidad*”. Y más adelante puntualiza[86]:

> “No se exige al hombre, cuando se trata del cumplimiento del deber, *renunciar* a su fin natural, la felicidad, ... pero si tiene que *prescindir* por completo de esa consideración cuando entra en juego el precepto del deber”.

Creemos que esto viene a cuento de todo lo expuesto anteriormente a propósito de una supuesta didáctica de la moral. Se trata de definir convenientemente lo que entendemos por ‘moral’, pues si ésta, como afirmaba la ‘metafísica dogmática’ que Kant critica, *es una idea innata*[87] (véase a este respecto el concepto de ‘derecho natural’, presente en Spinoza y en otros pensadores racionalistas[88]), entonces no es susceptible de ser enseñada. Kant, en la Metafísica de las Costumbres, solventa la cuestión con el siguiente razonamiento[89]:

> “Que la virtud ha de adquirirse (que no es innata) es algo implicado ya en su concepto, sin que sea menester recurrir, por tanto, a conocimientos antropológicos, extraídos de la experiencia. Porque la capacidad moral del hombre no sería virtud si no estuviera producida por la fortaleza de la intención en la lucha con las poderosas inclinaciones contrarias”.

La conclusión a que llega Kant es, por supuesto, que la moral no sólo puede, sino que debe enseñarse. Resta únicamente fijar el método didáctico que debe seguirse. Este es un punto, según Kant, de suma importancia, ya que “... *el método doctrinal ... tampoco puede ser fragmentado, sino que tiene que ser sistemático, si es que la doctrina de la virtud debe presentarse como una ciencia*”. En opinión de Kant, una exposición de contenidos didácticos (cualesquiera que éstos sean) se sujetará a alguna de las siguientes características[90]:

- *Acroamática* (el maestro se dirige a oyentes)
- *Erotemática* (el maestro pregunta a sus discípulos lo que quiere enseñarles)

- catequética (el maestro pregunta a su memoria)
- dialógica (el maestro pregunta a su razón)

Kant no opina que el sistema 'acroamático' sea aconsejable para este tipo de enseñanzas. En cuanto al sistema 'erotemático', aunque no deja de otorgarle la debida importancia a la modalidad catequética (*"tantum scimus, quantum memoria tenemus"*, llega a decir[91]), tiene muy en cuenta sus inconvenientes, pues para él la memoria "... *no vale absolutamente nada, cuando se hace de ella un mero ejercicio ;* ...". Prefiere, por tanto, el método dialógico –heredero de la 'mayéutica' socrática[92]-, mediante el cual se procura que sea *el propio alumno* el que vaya descubriendo las nociones que se le pretenden enseñar. Kant lo expresa de la siguiente manera[93]:

> "El maestro preguntando dirige el curso del pensamiento de su discípulo, a desarrollar en él solamente la disposición para determinados conceptos proponiéndole casos (es la partera de sus pensamientos) ; el discípulo, que descubre así que él mismo es capaz de pensar, da pie con las preguntas que plantea a su vez para que el maestro mismo, según el *docendo discimus*[94], aprenda cómo tiene que preguntar bien".

Terminaremos este apartado aludiendo con una última cita a la relación que Kant pretende establecer (en el orden didáctico) entre moral y religión. Según él, y conforme con lo apuntado más arriba, aquella debe siempre preceder a ésta, y así explica:

> "En la doctrina de la virtud el primer instrumento *doctrinal* y el más necesario para alumno todavía inculto es un *catecismo moral.* Este catecismo tiene que preceder al religioso y no puede simplemente entremezclarse con la enseñanza religiosa como algo intercalado, sino que ha de exponerse por separado, como un todo consistente por sí mismo: porque el paso de doctrina de la virtud a la religión sólo puede darse mediante principios morales puros, porque si no las creencias de ésta serán impuras".

Kant, en ulteriores páginas de la Metafísica de las Costumbres, presenta un amplio ejemplo de un tal 'catecismo moral', estructurado en forma de diálogo, como aplicación práctica de lo que él entiende por didáctica de la moralidad[95]. La importancia del criticismo kantiano es tan grande que permite diversas posturas al respecto. Casi podríamos decir que la mayor parte del pensamiento contemporáneo se deriva de la aceptación o del

rechazo de ese *corpus* filosófico (véase la opinión de Ortega y Gasset expuesta al inicio de este trabajo), así como de las variadas interpretaciones a que dicho pensamiento puede llegar a dar pie. Así, Maclntyre, tras reconocer las indudables buenas intenciones de Kant al dar a la luz su teoría moral (v.gr., su simpatía manifiesta por la Revolución Francesa, así como su odio hacia el servilismo y su valoración positiva de la independencia de espíritu), insiste en mostrarse reservado frente a ciertos aspectos de ésta, y así dice[96]:

> "... las consecuencias de su doctrina -por lo menos en la historia alemana- hacen pensar que el intento de encontrar un punto de vista moral completamente independiente del orden social puede identificarse con la búsqueda de una ilusión, y con una búsqueda que nos convierte en meros servidores conformistas del orden social en mucho mayor grado que la moralidad de aquellos que reconocen la imposibilidad de un código que no exprese, por lo menos en alguna medida, los deseos y las necesidades de los hombres en circunstancias sociales particulares".

En opinión de Maclntyre[97], el proyecto de justificación moral elaborado por los ilustrados (Kant entre ellos) tenía que fracasar necesariamente porque llevaba consigo una contradicción insoluble entre *el-hombre-tal-como-es* ('hombre artificial') y *el-hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-naturaleza-esencial* ('hombre natural')[98]. Kant estuvo cerca de dar con la solución ; él buscó los fundamentos de la moral, como hemos visto, en las normas universalizables de una razón que se manifiesta (aunque en forma distinta) tanto en aritmética como en moral. En la Crítica de la Razón Práctica, no obstante, reconoce que "*... sin un segmento teleológico* (concepto previo de la razón práctica pura) *el proyecto total de la moral se vuelve ininteligible*". Y tenía, por lo visto, razón, aunque sus propuestas generaron escaso eco entre sus seguidores. Por otra parte, debemos reconocer que cualquier proyecto educativo -y no sólo el de la Ilustración- es en sí obligadamente utópico, por cuanto trae consigo una predicción que es prácticamente imposible de saber si sus designios se van a cumplir o no (v.gr., habría que esperar 20 años o más para ver lo que ha dado de sí un determinado modelo didáctico). Esta afirmación es igualmente aplicable a la Moral, a la Política, al Derecho, y en general a todas las llamadas 'ciencias sociales' ; las ciencias de la naturaleza también presentan ese mismo problema, pero en el caso de las ciencias llamadas 'normativas' la cosa se agrava, al trabajar-

se con sujetos experimentales que son seres humanos, y éstos no suelen mostrarse tan manipulables como los minerales, las plantas o los animales[99].

El pensamiento práctico de Kant se ocupa -como hemos visto- precisamente de aquellos temas no abarcables por las ciencias de la naturaleza, es decir, de aquellos para los que no es posible establecer los *juicios sintéticos 'a priori'* de la Analítica Trascendental. Las conclusiones que se sacan al investigar tales temas son, como venimos diciendo, indemostrables, y sus predicciones, en consecuencia, utópicas. En la primera parte de este trabajo, tras profundizar en el pensamiento ilustrado anterior a Kant, sobre todo en lo que se refiere a aspectos relacionados con la educación, concentraremos nuestra atención en esa característica utópica de la filosofía práctica kantiana, en relación con algunos conceptos que consideramos clave dentro del pensamiento de su autor, como son el imperativo categórico, la paz perpetua y las leyes de virtud ; intentaremos, asimismo, determinar el origen remoto de los mismos, analizando las posibles influencias que Kant haya recibido de autores utópicos anteriores a él. En este capítulo introductorio, por otro lado, hemos intentado interpretar la filosofia práctica kantiana a la luz de sus implicaciones pedagógicas. A tal fin hemos utilizado como principal herramienta el texto de la Pedagogía, que si bien no procede directamente -como es bien sabido- de la pluma de Kant, sí refleja su pensamiento con bastante fidelidad, toda vez que fue publicado bajo su visto bueno.

Para algunos analistas (los de ideología marxista en especial), por otra parte, la ética kantiana no es más que una especie de justificación teorética (y no un simple reflejo) de los cambios económicos que se estaban produciendo en la sociedad europea de su tiempo: concretamente el paso del periodo de las manufacturas al capitalismo fabril (lo que vulgarmente se conoce como '1ª Revolución Industrial'). Así, para Henri Dénis[100], lo que Kant denomina 'acción justa' no es en realidad otra cosa que "… *la acción del poseedor de bienes que se dedica al intercambio absteniéndose de toda acción coactiva sobre los otros intercambiantes, es decir, 'jugando el juego' de la competencia*". Dénis afirma además de modo taxativo: "*En la 'Crítica del Juicio', la idea de finalidad proporciona la justificación de la desigualdad social*". No nos vamos a detener en analizar en profundidad tal aseveración, pues sería salirnos de los límites de nuestro estudio. De todas formas, nosotros tendemos a pensar -tal vez de manera excesivamente simplista- que para autores como éste (y los hay sobrados), el único pecado que cometió Kant fue el de

no ser marxista (difícilmente podía haberlo sido, por otro lado, dada la época en que vivió), puesto que dedicó toda su vida a un empeño imperdonable según ellos: defender a toda costa la *libertad del individuo*. Una opinión parecida es la que sustenta Mariano Fernández Enguita en su peculiar interpretación de la Pedagogía. En el prólogo de la edi-ción que hemos manejado, y refiriéndose a la desconfianza que Kant efectivamente mues-tra hacia una escuela gobernada por los príncipes (por las razones que ya hemos expuesto y que no repetiremos aquí), dice nada menos que lo siguiente[101]:

> "Al hacer esta opción, Kant se coloca a sí mismo por detrás de Basedow, de Comenio y de otros reformadores protestantes alemanes. No dudamos de su acierto al desconfiar del Estado como educador, pero tampoco cabe la menor sombra de duda de que una educación abandonada a la 'iniciativa privada' significaba -hoy también, pero mucho más entonces- una educación minoritaria. En este sentido, el referir la educación a las necesidades y disposiciones de los seres humanos en general, incluso de los seres racionales más en general todavía, representa en Kant la misma identificación entre el mundo burgués-nobiliario y el mundo *tout court* que es característica de todos los pensadores -grandes y pequeños, pero particularmente los grandes- de la burguesía".

En nuestra modesta opinión, no se puede comparar –como parece hacer Fernández Anguita en este fragmento- el Estado semifeudal de Prusia a finales del siglo XVIII ("*los príncipes*", dice Kant, y no 'el gobierno') con el Estado neoliberal actual, que también es criticable, pero no por las mismas razones. ¿Por otra parte, cuál es ese mundo '*burgués-nobiliario*' a que se refiere Fernández Enguita? En una sociedad estamental (compuesta de 'estamentos' y no de clases sociales, por supuesto) como la que existía en la Prusia de tiempos de Kant nunca se dió una alianza de grupos sociales tan peregrina: la nobleza era quien gobernaba, la burguesía y el campesinado estaban a su servicio, y eso era todo. Dejar, en consecuencia, por aquel entonces algo tan serio y apremiante como la educación en manos de la aristocracia significaba poco menos que condenarlo irremisiblemente al fracaso (como efectivamente le sucedió, por cierto, al *Philantropinum* de Basedow ; de ahí –pensamos- la desconfianza de Kant). Además, hay que insistir en que precisamente en *ese* momento histórico era la burguesía –o al menos algunos sectores de la misma- el grupo que representaba el progreso.

Lo único que podemos decir con respecto a esta lectura (que desde luego no podemos compartir) de las ideas kantianas acerca de la educación es que creemos que hay que tener mucho cuidado cuando se analiza un texto del pasado, y especialmente cuando el mismo procede de un autor de la talla de Kant. Opinamos que el hecho de que su pensamiento haya trascendido al cabo de los siglos demuestra palpablemente que -al menos en algunos aspectos- Kant estaba *por encima de su época* y que, por ende, no defendía los mezquinos intereses económicos de ningún grupo social en concreto, aunque tal vez personalmente sintiera más o menos simpatía por alguno de ellos. Pero eso no tiene por qué traducirse directamente, creemos, en su obra filosófica o pedagógica. Otro problema interpretativo estaría constituido por la cuestión de asignar las ideas kantianas sobre educación (si es que se puede) a uno de los modelos al uso: pedagogía 'liberal' o 'tradicional'. Se trata, en nuestra opinión, más que nada de un problema semántico, dado que el término *tradicional* (opuesto a *liberal*, se supone) puede tener varias acepciones. Como buen ilustrado, por una parte, Kant era *antitradicionalista* por definición[102]. Ferrater Mora, por otro lado, destaca dos acepciones de 'tradicionalismo'[103]:

a) La actitud según la cual es deseable seguir lo que se llama 'la tradición', por la cual suele entenderse el conjunto de normas, reglas, creencias, costumbres y demás, vigentes en una comunidad humana

b) La tendencia a sobrestimar la tradición.

Según Ferrater, la segunda acepción se suele entender en sentido peyorativo, como 'antiprogresista'. Sin embargo, los defensores de la primera "*... estiman a menudo que seguir la tradición, o las tradiciones, hace posible la continuidad de una cultura*". En ese sentido, pensamos, Kant sería tradicionalista en alguna medida, dado el gran inte-rés (implícito en sus ideas sobre educación, como hemos podido comprobar) que siempre manifestó por el *hombre civilizado,* en oposición al hombre natural de Rousseau. Sin embargo, repetimos que el pensamiento de un personaje del calibre de Inmanuel Kant nos parece a todas luces incalificable y no susceptible de encuadramiento en ninguna tendencia socieconómia concreta, máxime si se tiene en cuenta que la mayor parte de las tipificaciones al uso se originaron épocas muy posteriores a aquella en la que vieron la luz los textos kantianos.

Nos proponemos en este trabajo analizar la posible influencia del pensamiento pedagógico kantiano que acabamos de esbozar aquí en el desarrollo de la pedagogía moderna y contemporánea. Para ello, y como ya hemos avanzado más arriba, tras revisar el pensamiento ilustrado acerca de la educación, con sus autores más significativos, profundizaremos en los aspectos utópicos del pensamiento práctico de Kant, así como en las estribaciones sociológicas del 'imperativo categórico' y su trascendencia en la filosofía práctica de los siglos XIX y XX. Seguidamente terminaremos haciendo un análisis pormenorizado de las principales corrientes educativas del siglo XIX, antecesoras directas de la mayor parte de las ideas actuales sobre enseñanza, tratando de determinar hasta qué punto se acercan o se alejan de los ideales educativos kantianos.

El impacto educativo de la Ilustración

Según Cassirer[104], el pensamiento ilustrado "*... entresaca de la marcha efectiva de la ciencia desde la época de su restauración la prueba concreta, directa, convincente, de que esta unión y conciliación de lo positivo y lo racional no es antojadiza, sino algo alcanzable*". Además intenta aplicar este principio de una manera universal, abar-cando todo pensamiento en general. Esta circunstancia relaciona, a nuestro entender, decididamente a la Ilustración con el concepto cartesiano de *unidad de la razón*[105]; no obstante, desde un principio se tiene claro, al contrario que en Descartes, que hay que delimitar de una vez por todas los campos respectivos de las Matemáticas y de la Filosofía, un cometido que, como ya sabemos, sería Kant quien conseguiría llevar a término. Cassirer explica esto como sigue[106]:

> "Se propuso así una tarea difícil e íntimamente dialéctica, porque se trataba de dar satisfacción homogénea a dos misiones diferentes y hasta en apariencia opuestas. No había que romper el vínculo entre matemática y filosofía, ni tan siquiera que aflojarlo, pues la matemática era 'el orgullo de la razón humana', su piedra de toque, su auténtico control y garantía. Pero por otra parte se ponía de manifiesto, cada vez con mayor evidencia, que en esta fuerza, cerrada en sí misma, residía también una cierta limitación, pues si constituía el modelo ejemplar de la razón, no podía medirla y agotarla por completo en su *contenido*".

Ese contenido no-matemático de la razón podía dividirse en dos apartados[107]:

- Lo *psíquico*
- Lo *social*.

Según Alberto L. Merani[108], la Psicología del siglo XVIII, igual que sucede en Filosofía, "*... no crea, no descubre nada que no haya estado precedentemente esbozado o dicho ; su empirismo es de Locke, al que solamente agrega, deformándolo, el idealismo subjetivo*". No obstante, fue precisamente en dicho siglo cuando esta disciplina se consideró por primera vez como una ciencia 'per se'. Así, el francés Étienne Bonnot de Condi-

llac (1714-1778), por ejemplo, intentó demostrar que "... toda *realidad psíquica no es más que la transformación, la pura metamórfosis de la simple percepción sensible*"[109]. A tal efecto criticó las doctrinas racionalistas del siglo XVII, acusándolas de apoyarse en la razón como en un conjunto de axiomas ; sin embargo, y amparándose en su fe católica, Condillac llegó finalmente a la ambigua conclusión de que "... *la sensación ... se ubica en el orden del espíritu, que es completamente diverso al orden material*"[110]. Los planteamientos teóricos de Condillac fueron llevados a su consumación por Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), quien procedió a trasladarlos al campo *materialista*: para él, en efecto, el carácter de las personas no es innato, sino resultado de la experiencia y de la educación, así como también del medio social en que las mismas se desenvuelven. La obra de Helvétius tuvo una enorme trascendencia en la literatura filosófica del siglo XVIII, sobre todo a consecuencia de sus implicaciones morales, ya que, como consigna Cassirer[111], este autor afirmaba que "... *todo eso que se encomia como entrega desinteresada, como generosidad y sacrificio, no se distingue más que por el nombre y no por la cosa, de los instintos fundamentales, completamente primarios, de la naturaleza humana, de los deseos y pasiones 'ínfimos'*".

Las ideas ilustradas, nacidas en Inglaterra y dotadas de un contenido político en Francia, también pasaron a Alemania, donde dejaron su huella, sobre todo, en el estamento intelectual y universitario, muy influido por el pensamiento del último racionalista: Leibniz. El primer iluminista alemán que merezca nombrarse fue, precisamente, un discípulo de aquél y continuador de sus ideas: Christian Wolff (1679-1754). A pesar de que el pensamiento de este autor –que se encontraba todavía bastante en la órbita del 'dogmatismo cartesiano' que Kant criticaba- tuvo una enorme resonancia en los medios intelectuales alemanes de su época. En su Psicología Empírica parte Wolff del pensamiento filosófico de Descartes y de su concepto de 'conciencia' como actividad propia del alma. Este punto de partida, según Merani, no deja de ser interesante ; no obstante, es desaprovechado por Wolff debido a las limitaciones de su racionalismo, que le lleva a una serie de simplificaciones groseras[112]. El mérito de este autor estriba únicamente en haber separado por primera vez la *psicología especulativa* de la *empírica*, encauzando así la atención de los filósofos de finales del siglo XVIII hacia esta última. Su sucesor en el estudio de esta temática, Johann Nicholaus Tetens (1736-1807), por su parte, lograría profundizar

algo más que su maestro, precisamente en el desarrollo de una psicología experimental desde un punto de vista moderno[113].

El caso especial de Rousseau:

Según Jean Starobinski, la expresión de las ideas rousseaunianas por parte de su autor en el Discurso sobre las ciencias y las artes (1750) contribuyó a perturbar - muy oportunamente, a su juicio- "*... un mundo intelectual en que tendía a prevalecer la satisfacción ante las conquistas de las ciencias y de las artes ; aparecía como un desafío paradójico, en el momento en que se desarrollaba una teoría optimista del progreso y de la perfectibilidad*". Rousseau fue coronado por la Academia de Dijon por ese ensayo, pero simultáneamente fue atacado desde todos los ángulos, convirtiéndose muy a su pe-sar en el personaje central de un debate a nivel europeo. La génesis de sus ideas polémi-cas guarda una estrecha relación con el desarrollo de su biografia, y así lo constata Staro-binski: "*El pensamiento de Rousseau no pudo, pues, desarrollarse sino bajo el efecto de una incitación externa y bajo la presión de múltiples causas: la iluminación sobreviene no como un acto de espontaneidad pura, sino como una respuesta a una provocación padecida desde el exterior*". Rousseau practicó en toda su obra, y especialmente en las principales desde un punto de vista filosófico –el Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres (1758), el Contrato social (1762) y el Emilio (1762)- el un arquetipo de 'incitación-respuesta'[114].

> "La incitación estará representada por el estimulo sensible, el obstáculo material, las coacciones externas ; y la respuesta tendrá por figura la acción humana: el gesto del trabajo, la invención técnica, la reflexión, la palabra, la institución. Pero la relación entre el acto (respuesta) y sus consecuencias no dominadas no tendrá menos importancia: el hombre, por sus actos, con la respuesta al desafío exterior, pone en movimiento un devenir cuyo control no le es dado conservar".

El concepto de 'voluntad general' a que ya nos hemos referido, por otro lado, fundamental para entender el esquema rousseauniano, es presentado por el ginebrino por primera vez en el Discurso sobre la Economía Política, con estas palabras[115]:

> "Toda sociedad política se compone de otras sociedades más pequeñas y de diferente especie, cada una de las cuales posee sus intereses y sus máximas. La voluntad de dichas sociedades presenta siempre dos tipos de relaciones: para sus propios miembros, es una voluntad general; para la gran sociedad, es una voluntad particular ... Pero por desgracia, el interés personal está siempre en razón inversa respecto del deber y aumenta a medida que la asociación se hace más estrecha y el compromiso menos sagrado, lo cual es prueba infalible de que la voluntad general es siempre la más justa y de que la voz del pueblo es en efecto la voz de Dios".

En opinión de Copleston[116], este concepto, tal y como Rousseau lo plantea, supone la existencia de algo superior al Estado, por cuanto no se puede interpretar la voluntad general como la voz del pueblo expresada por el voto en la Asamblea, al no resultar operativo este procedimiento en comunidades de grandes dimensiones. En efecto, en su opinión "*... parece haber en el fondo del pensamiento de Rousseau el concepto tradicional de una ley moral natural grabada en los corazones de los hombres y la obediencia a la cual conduce necesariamente al bienestar y a la felicidad*". Para José E. Candela[117], en consonancia con esto, dicho concepto se refiere simplemente a "*... un instrumento del poder soberano y se diferencia en cuanto tal (Rousseau la tiene que diferenciar por exigencias de coherencia) de una de las voluntades particulares en juego: la voluntad de gobierno*". Cassirer, sin embargo, se opone -creemos que con razón- a esta interpretación 'iusnaturalista' de las ideas rousseaunianas[118]:

> "No pocas veces se ha atribuido su teoría del contrato social al puro derecho natural y ha tratado de interpretarla con sus principios. Pero semejante interpretación no alcanza el núcleo sistemático de sus ideas e ignora sus auténtica originalidad histórica. Rousseau ha acogido y entretejido en su doctrina elementos tomados de Hobbes y Grocio, pero, frente a los dos, se mantiene en una actitud crítica libre. Por lo que respecta a Grocio, … levanta fuertes objeciones contra algunos de sus principios y tampoco el contenido del *Contrato social* se puede comprender en modo alguno como una simple continuación de ideas iusnaturalistas".

En el Discurso sobre la desigualdad Rousseau crítica especialmente a Hobbes, especialmente en lo que respecta a su psicología[119]. El principal defecto de ésta, según Rousseau, estriba en que aquél, en lugar del supuesto egoísmo pasivo que gobernaría el

estado de naturaleza, coloca un 'egoísmo activo'. Para el ginebrino, como constata Cassirer, resulta lo siguiente[120]:

> "El impulso al despojo y a la dominación violenta le es extraño al hombre natural en cuanto tal, y nace y echa raíces en él cuando penetra en la sociedad y conoce todos los deseos artificiales alimentados por ella. El factor dominante en la constitución psíquica del hombre natural no es el de la opresión violenta de los demás, sino la indiferencia por ellos, la inclinación a la separación. Según Rousseau, el hombre natural es capaz de simpatía, pero ésta no tiene sus raíces en un instinto social innato, sino sencillamente en un don de la fantasía".

Esta definición tan optimista del 'hombre natural', así como su diferenciación del 'hombre artificial', no fue demasiado bien acogida por los contemporáneos de Rousseau. Voltaire, por ejemplo, dice en una carta al ginebrino[121]:

> "He recibido vuestro libro en contra de la raza humana, y os estoy agradecido por ello. Nunca se había desplegado tanta inteligencia para conseguir hacernos parecer a todos unos estúpidos. Leyendo vuestro libro se sienten ansias de andar a cuatro patas. Sin embargo, como yo he perdido ese hábito desde hace más de sesenta años, siento que desgraciadamente no podré volver a adquirirlo. Tampoco estoy en condiciones de embarcarme a la búsqueda de los salvajes del Canadá, ya que los males que me aquejan hacen indispensable la cercanía de un cirujano europeo, porque hay guerra en esas regiones y porque el ejemplo de nuestras acciones han convertido a los salvajes en casi tan malos como nosotros mismos".

En opinión de Rousseau, y contra Hobbes, el concepto de 'cotrato social' que se había utilizado hasta entonces (como un vinculo puramente jurídico) era todo lo contrarío de cualquier vinculo moralmente genuino ; tal como lo pone Cassirer[122], ese contrato "*... es nulo, contradictorio e irracional si, en lugar de reunir internamente a las voluntades individuales, las fuerza exteriormente a unirse empleando medios físicos de poder*". Unicamente tendría valor una soberanía a la que el individuo no solamente esté sometido, sino *bajo la cual él mismo se somete,* donde exista una estricta correlación entre el concepto auténtico de libertad y el concepto auténtico de ley. El paralelismo con la opinión de Kant a este respecto no puede ser más evidente. Según la opinión de Manuel & Manuel, la propuesta política de Rousseau contiene en sí todas las características típicas de la utopía, toda vez que rezuma la influencia de la obra de diversos autores utópicos

modernos, amen de referencias a las ciudades ideales descritas por los autores de la época clásica. El '*monde ideal*' planteado por el ginebrino es, en su opinión, "... *una utopía del deseo apasionada del ego, emancipado de las necesidades espurias y adventicias y de los deseos engendrados sin libertad por el yo en su totalidad, pero que responden exclusivamente a los imperativos de la emulación*". Manuel & Manuel amplían algo más este punto[123]:

> "Lejos de ser revolucionarios dedicados a instituir un orden social igualitario, los hombres del mundo ideal de Rousseau se contentaban con su puesto en la vida y no buscaban encumbrarse por encima de él, ya que las apariencias no significaban nada para su felicidad, mientras que el sentimiento interior lo era todo. Si el objeto de su deseo estaba por debajo de su posición, iban derechos a él, sin importarles para nada la opinión pública, sino respetando solamente la autenticidad de su deseo".

Con todo, y posiblemente en contra de sus verdaderas intenciones, Rousseau fue considerado por la posteridad como uno de los máximos precursores de la Revolución, debido al indudable componente realista que contenía su mensaje, especialmente el que se desprendía de textos como el Emilio o La Nueva Eloísa ; Manuel & Manuel lo explican[124]:

> "Voltaire había puesto de moda el anticlericalismo ; suministró de este modo las nuevas identidades negativas: los curas en vez de los diablos y los hugonotes. Rousseau, por su parte ofreció a los franceses, y a los demás europeos, personajes con cuya virtud se podían sentir identificados. El elemento antiaristocráti-co latente en Rousseau es menos escandaloso que el anticlericalismo de Voltaire, aunque más profundo al mismo tiempo. Al denunciar las convenciones la sociedad, estaba arremetiendo contra un modo de vida particular, el de la nobleza, el del *petit maitre*, de los pisaverdes arrogantes con todo su teatro y sus falsos cumplidos. Como los modales elaborados de los aristocráticos franceses estaban siendo imitados además por los príncipes alemanes y los burgueses de toda Europa, Rousseau se dirigió a la plebe como tal".

El marxismo también ha considerado a Rousseau como un precursor. Para Jerez Mir[125], por ejemplo, la obra del ginebrino "... *va mucho más allá que la de sus contemporáneos, exigiendo la abolición de la propiedad privada, único medio posible, según él, para acabar con la división en clases y el estado de guerra permanente que aquella ha engendrado*". Para Henrí Dénis[126], en cambio, y coincidiendo en esto con Habermas y la

Escuela de Frankfurt, Rousseau se muestra ambiguo en sus críticas a la ideología liberal, al aceptar sin restricciones una teoría de la libertad individualista a ultranza que, desde su óptica, "*.. tiene el peligro de llevarnos a la abdicación ante el poder del Esta-do*". Haciendo frente, en cierto sentido, a interpretaciones similares a ésta, que en el fondo lo que hacen es etiquetar a Rousseau injustamente de 'iusnaturalista', Galvano della Volpe comenta[127]:

> "... la esencia fecunda del mensaje rousseauniano sobre la libertad (igualitaria) debe verse en la instancia universal (democrática) del 'mérito' personal, o sea, en la exigencia del reconocimiento (social) de *todo* individuo humano, con sus aptitudes y necesidades peculiares: gracias a lo cual la repartición *proporcional* a cada individuo ('diferente') de los productos del trabajo en la sociedad comunista, desarrollada por Marx en la *Crítica del programa de Gotha* y por Lenin en *Estado y Revolución*, está destinada a representar la *satisfacción* histórica de la instancia rousseauniana del mérito personal; en este caso, en el aspecto fundamental de la vida económica del individuo".

Según Ferrater Mora[128], comprender en su justa medida el pensamiento de Rousseau, "*... exige entender suficientemente su personalidad. Pero entender esta última supone no dejarse desorientar por los aspectos 'contradictorios' que la constituyen ; ambos son igualmente necesarios para poder dibujar un cuadro completo del espíritu Rousseauniano*". El sorprendente hecho, citado hasta la saciedad y con todas las interpretaciones posibles, de que el autor del Emilio enviara sin rechistar a todos sus hijos a la inclusa[129] constituiría el ejemplo más evidente de ello. Por eso resulta difícil calificar a Rousseau de ilustrado o de 'antiilustrado', como se le suele llamar de todas formas[130], es un hecho que la aceptación de sus planteamientos pasa por reconocer el rechazo radical por parte de este autor de la sociedad de su tiempo, como constata Cassirer[131]:

> "A esta falta de frenos, lo contrario de la libertad auténtica, no podremos hacer frente, según Rousseau, sino cancelando el orden actual, considerado como engañoso y arbitrario, arrumbado todo el edificio politico-social ; pero para instituir en su lugar otro más firme que se levante sobre cimientos más seguros ... Se cambiará el actual estado de necesidad en estado de razón y la sociedad, hasta ahora obra de la necesidad ciega, se convertiría en obra de la libertad".

Cassirer continúa, concluyendo: "*En la oposición que aquí apunta y en la lucha apasionada que Rousseau sostiene contra su época, aparece bajo una luz nueva la unidad interna espiritual de esa época. Porque Rousseau es un auténtico hijo de la ilustración cuando la combate y supera. Su evangelio del sentimiento no significa una ruptura, porque no actúan en él factores puramente emotivos, sino convicciones auténticamente intelectuales y morales. Con la sentimentalidad de Rousseau no abre brecha un mero sentimentalismo, sino una fuerza y una voluntad éticas nuevas. Gracias a esta orientación radical, la sentimentalidad de Rousseau pudo hacer presa en espíritus de temple muy distinto ; pudo, por ejemplo, actuar en Alemania sobre pensadores tan poco sentimentales c21omo Lessing y Kant*".

Los ilustrados y la educación

Como recuerda Georges Snyders, si el siglo XVIII fue esencialmente crítico, "... *la educación constituye ciertamente uno de los campos en que los reproches y las quejas fueron más numerosos y más violentos*". Sobre todo, la indignación iba dirigida contra una enseñanza que aísla al niño del mundo real que le circunda, que le aparta de los seres y las cosas actuales. Un tal Meslier expresaba su descontento con las siguientes palabras, citadas por Georges Snyders[132]:

> "El nombre de Roma es el primero que ha sonado en mi oído, de tal modo que yo estaba lejos de París, extraño a sus murallas y vivía en Roma ... En consecuencia, he necesitado mucho tiempo para volver a ser ciudadano de mi propio país".

Las nuevas tendencias pedagógicas, por el contrario, intentan establecer una continuidad entre el mundo infantil y el mundo de los adultos, con vistas a que el niño pueda introducirse en este último cuando le llegue el turno. En consecuencia, se le resta importancia a la formación en lenguas clásicas, en vista de que el latín hace ya bastante tiempo que ha dejado de constituir la lengua propia de la ciencia, como ocurría antaño, y se

concentra el curriculum en las Matemáticas, las Ciencias Empíricas y en el estudio práctico del mundo actual, separando claramente las ‘ciencias puras’ de las ‘ciencias aplicadas’, sin menospreciar el papel que los oficios juegan en el desarrollo de la sociedad ; así, Diderot (citado por Snyders) dice: “*En las artes mecánicas más comunes hay un razonamiento tan justo, tan complicado y tan luminoso a la vez, que no podemos admirar suficientemente la profundidad de la razón y del genio del hombre*”. Y Snyders corrobora[133]:

> “El papel de las ciencias en la educación es comunicar al alumno la alegría de las verdades plenamente dominadas, verdades limitadas a escala humana, en las que el hombre se siente a sus anchas, en el poder de su autonomía”.

También se le concedía una gran importancia a la enseñanza de la Historia, especialmente de la contemporánea. Según Cassirer, la opinión que conceptua al siglo XVIII como una centuria específicamente ‘ahistórica’ no es más que “*... un lema y una consigna acuñados por el Romanticismo para luchar contra la filosofía de las Luces*” ; fueron, ciertamente, en su opinión, las susodichas Luces y su legado espiritual quienes más contribuyeron a descubrir el mundo histórico, dotando así a sus detractores de las armas necesarias para conquistar y mantener sus posiciones[134]. Roger Gilbert, por su parte, saca las siguientes conclusiones acerca del período a que nos hemos estado refiriendo, circunscribiéndose al ámbito francés[135]:

> “Desde ciertos puntos de vista, este siglo XVIII, antes de la Revolución, puede pasar por un buen período en materia de educación popular. Se tiene la prueba, si se quiere, en la vitalidad de las congregaciones ; también se la tiene si se examina la cuestión de los métodos y materiales pedagógicos tan numerosos, tan agriamente discutidos a veces, de la época ; también se la encuentra en la multiplicidad de los admirables Reglamentos pedagógicos ; se la encuentra, en fin, en las grandes obras que tratan de la educación, del *Tratado de estudios*, muy conservador, de Rollin (1726), al revolucionario *Emilio* de Jean-Jacques Rousseau, pasando por los escritos de Condillac, Diderot, Helvétius, Kant, ...”.

La escuela de Saint-Yon, fundada en 1715 por Juan Bautista de la Salle, y la de Soréze (1776) confiada a la orden benedictina, constituirían dos ejemplos arquetípicos de aplicación práctica de la nueva concepción de la enseñanza, anteriores a la llamada ‘síntesis rousseauniana’[136]. De esta última procedía el educador español Manuel José de Narga-

nes de Posada, quien publicó en 1809 *Tres cartas sobre los vicios de la instrucción pública en España y proyecto de un plan para su reforma*, donde desarrollaba un ambicioso proyecto educativo para nuestro país basado en los siguientes puntos[137]:

a) La instrucción pública es un asunto que por derecho y obligación compete al Gobierno.

b) La instrucción pública debe organizarse en un sistema uniforme, estructurado en tres niveles: *primario, secundario* (2ª enseñanza) y *terciario* (3ª enseñanza). Este último nivel comprende las universidades y otras escuelas especiales, entre las que se incluyen los seminarios para la formación de sacerdotes.

c) Orientación utilitaria y realista de los estudoios: entrada en gran escala de las ‘ciencia útiles’, supresión de cátedras de latín de los pueblos, de la teología, enseñanza de la lengua castellana, etc.

d) ‘Desclericalización’ de todo el sistema docente y de la vida profesional.

e) Secularización de la vida religiosa e intervención del Gobierno en los asuntos específicos de la Iglesia.

A raíz de la creación en Madrid de una escuela pestalozziana para hijos de oficiales del Ejército o cadetes de menor edad, además de ‘hijos de personas de distinción’. Narganes se lamentaba de que allí se educasen “*... una porción de señoritos, hijos la mayor parte de padres mal educados*”, y comentaba muy oportunamente[138]:

> “... si el Gobierno piensa de veras en adoptar el método de Pestalozzi, y hacerlo general a toda la nación, forme un hospicio, no de hijos de señores, sino de pobres abandonados, e hijos de la sociedad, y ensaye con ellos, bajo la dirección de maestros capaces, este sistema de educación; y cuando vea que el fruto corresponde a las esperanzas, tendrá un método de educación primaria seguro, y se hallará con un número considerable de maestros, que podrían ir a establecerlo en los pueblos de las provincias hasta que llegue a las más pequeñas aldeas”.

La Salle (1651-1719), educador católico, regentó en un princi-pio a regentar una serie de escuelas para niñas pobres bajo los auspicios de una dama no-ble de Reims. Hasta 1684 no se decidió a formar la orden monástica de los *Hermanos de las Escuelas Cristianas*, que acabó extendiéndose por toda Francia. La misma estaba divi-dida en tres ramas: maestros urbanos, maestros rurales y dirección general[139]. La orden estaba dirigida sobre

todo a la *educación de las clases populares* a un nivel elemental: re-ligión, rudimentos de lectura y escritura, nociones de aritmética y otras “... *actividades de provecho para la vida*”, como ciertos oficios. Las escuelas se regían por una rígida praxis disciplinaria[140]:

- Regla del absoluto silencio
- Enseñanza basada casi exclusivamente en la memorización
- Práctica corriente del castigo fisico.

Abbagnano & Visalberghi concluyen lo siguiente acerca de la labor educativa de La Salle:

> “Los méritos de La Salle no fueron pocos (entre otras cosas, formuló la idea de la enseñanza obligatoria), pero su solución quedó muy lejos tanto del respeto jansenista por la autonomía del maestro, como del ideal comeniano de una escuela verdaderamente democrática capaz de ofrecer a todos una formación plena y humana”.

Etienne Bonnot de Condillac (1704-1780), en su libro *Curso de estudios*[141] se refiere a la necesidad de activar el intelecto infantil, suministrandole materiales sobre los cuales pueda trabajar en vez de reglas apriorísticas, de hacer que el discípulo *recorra en las diversas ciencias y artes el progreso histórico de la humanidad*”[142]. En esto no hace más que seguir a pies juntillas sus teorías psicológicas, que ya hemos mencionado. Según nuestro autor, como las facultades del entendimiento son las mismas en un niño que en un hombre ya formado, puede hacérsele ejercitar sus observaciones, estimular su curiosidad y convertir en una costumbre dicho ejercicio. De este modo, cuando conozca las facultades de su espíritu, no habrá más que conducirle bien y seguirle en sus progresos, de modo que pueda aprender en pocos años lo que los hombres, han conseguido alcanzar a lo largo de muchos siglos de desarrollo histórico. Pero no se trata de darle al niño todos los conocimientos que han de servirle alguna vez, sino de proporcionarle los medios para que pueda adquirirlos. En resumen, se trata de enseñarle a pensar, ejercer sus facultades para captar diferentes ideas y sus relaciones, bien por hábito, o bien por reflexión[143]. En cuanto a Marie-Jean de Caritat, marqués de Condorcet (1743-1794), durante la Revolu-

ción, mientras ocupaba el cargo de presidente de la Asamblea Legislativa, redactó un proyecto orgánico de reforma escolar "*... que no llegó a ponerse en práctica por culpa de los azares políticos que llevaron a su autor, quien era girondino, a suicidarse en la cárcel*". Se basaba en cinco postulados[144]:

a) *Instrucción universal*, con la mayor independencia posible respecto a la autoridad estatal

b) *Libre concurrencia* entre instituciones públicas y privadas

c) Predominio de las materias *científicas* sobre las literarias

d) *Coeducación* de ambos sexos

e) Creación de una Asociación Nacional de Artes y Ciencias que cuidara y perfeccionara la organización y el progreso del sistema educativo.

Dénis Diderot (1713-1784), fundador y director de la famosa Enciclopedia, se convirtió en el plano pedagógico en propagandista de las ideas más avanzadas en sentido realista y democrático: propuso las ciencias como base de la instrucción, mientras que los aspectos literarios debían ser impartidos solamente a los jóvenes ya maduros. Diderot, influído por el anteriormente mencionado Condillac, aboga, según constatan Abbagnano & Visalberghi "*... porque se instituya un sistema completo de instrucción pública organizado y dirigido por el Estado, que dé a todos la oportunidad de avanzar en los estudios de acuerdo con sus méritos y capacidades*". Un 'catecismo moral' y un 'catecismo político' completarían la formación del futuro ciudadano[145]. Otro enciclopedista, Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), en una obra suya póstuma titulada 'De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation' aplica su radicalismo psicológico al campo educativo, defendiendo un reduccionismo absoluto ("*l'éducation peut tout*") que lleva consigo la eliminación de todos los componentes morales o de fuerza de voluntad, proporcionando al entorno todas las posibilidades de desarrollo y de educación[146]. En opinión de James Bowen, esta postura, que niega todo tipo de 'mente' en la persona, implica dos problemas insuperables[147]:

a) Incapacidad para determinar una experiencia común y, por tanto, el acuerdo social

b) Dificultad de determinar los valores.

Con todo, hay que reconocer que Helvétius, con sus puntos de vista tal vez excesivamente radicales, consiguió algo muy importante de cara a las generaciones que le sucedieron: "*Barrió el absolutismo y el privilegio, y a través de la fe en la educación externa y conductista preparó el camino para el igualitarismo*". La sociedad ideal de Louis-Antoine L. Saint-Just (1767-1794) proponía un universo político compuesto por campesinos, artesanos y unos cuantos tenderos,"*... una vez desbancados los gerifaltes de la banca, el comercio, la industria, la Iglesia y la aristocracia*". Se trataba de una utopía jacobina que no presentaba ninguna exigencia de un sistema comunitario; sin embargo, propugnaba que "*... cada cual dispusiera de una módica propiedad, con lo que los jóvenes adquirirían virtudes sanas y se aseguraría una república patriótica compuesta de hombres del mismo temperamento y de la misma voluntad comunitaria*". Pero esta aparentemente inocua propuesta, inspirada casi por completo en consignas rousseaunianas, acabó volviéndose peligrosa, como constatan Manuel & Manuel[148]:

> "La utopía republicana de Sant-Just acaba siendo una colección de fórmulas sacadas de Jean-Jacques, con la eliminación de toda lealtad intermedia entre la familia por un extremo y la patria por el otro. Como este joven legislador no poseía el estilo apasionado de Jean-Jacques, no logró que se cristalizaran las relaciones entre las familias productivas mediante la agencia de las 'afecciones' y de la necesidad natural de cambio recíproco. Tales fueron las inocentes consignas que abrieron la puerta a la idea y a la realidad del terror, aunque, claro, 'sólo en caso de necesidad'".

Por su parte, François-Noel-Gracchus Babeuf (1760-1797), que también hemos visto, un burócrata humillado por las injusticias, aunque orgulloso de por sí, no era, según opinan Manuel & Manuel, en absoluto un igualitario ; su visión del mundo contemplaba dos tipos de gente: los héroes romanos y 'la muchedumbre', y su proyecto falsamente igualitarista lo que propugnaba en realidad era la "*... dictadura de la élite revolúcionaria*", una idea que nos parece inspirada, más que en la republicana Roma de los Gracos, como

indica el sobrenombre de su autor, en la *rhea* oligárquica espartana de Licurgo[149]. Su Manifiesto de los Iguales, donde se proclaman las aspiraciones de la abortada Conspiración de los Iguales (1796), constituye en realidad un intento de puesta al día del plan del 'comunismo agrario' de Morelly ; inspirándose en la Utopía de Moro y en multitud de fuentes clásicas y modernas, aboga por una propiedad repartida comunitaríamente como única manera pósible de aplicar en la práctica la tan cacareada igualdad[150].

Todos los postulados de Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827), educador suizo-alemán, están basados en el concepto rousseauniano de 'naturaleza' ("*... las acciones que no son conformes al orden natural minan nuestra capacidad para percibir la verdad",* di-ce), y aceptó de manera axiomática gran parte del pensamiento pedagógico ilustrado proce-dente de Locke, Leibniz, Rousseau y, en particular, Kant, aunque siempre evitó e1 recono-cimiento de influencias específicas. Este asunto, de todas formas, no queda demasiado claro para J.M. Quintana, quien comenta lo siguiente[151]: "*Se ha dicho a veces que la pedagogía de Pestalozzi corresponde al sistema filosófico de Kant. Por supuesto que esto es exacto sólo en lo que se refiere a los fines morales de la educación, pues en lo demás toda relación que quiera verse no será más que escasa y analógica*". Pestalozzi, por otra parte, eliminó conscientemente toda teorización ontológica acerca del hecho educativo, procurando, según directrices más bien newtonianas, establecer su teoría basándose exclusivamente en la observación atenta de los niños y, además, de los más desvalidos de entre ellos. Los presupuestos metafisicos sobre la educación a los que llega son tres, según Bowen[152]:

a) Todo individuo posee una naturaleza inherentemente buena.

b) Esa naturaleza contiene en si todo el potencial necesario para el desarrollo intelectual y moral y requiere un cultivo cuidadoso. El mejor modo de conseguirlo es mediante un lazo de amor a dos bandas: madre-hijo y maestro-niño.

Como consignan Abbagnano & Visalberghi[153], para Pestalozzi todo intento educativo debía dirigirse hacia lo que él consideraba los resortes fundamentales de nuestra acción: las fuerzas del corazón (*sentimiento*), de la mente (*intelecto*) y de la mano (*gusto constructivo práctico*) ; se trata de una versión adaptada a los tiempos ilustrados de la

vieja distinción agustiniana entre los conceptos de ‘posse’ (poder), ‘nosse’ (no poder) y ‘velle’ (querer)[154]:

> “Esos resortes, al integrarse armoniosamente, determinan todos y cada uno de nuestros hábitos virtuosos; pero esta orgánica integración sólo se puede conseguir mediante una educación que se realice equilibradamente en su aspecto ético-religioso, en su aspecto intelectual y en su aspecto artesano (o *industrial,* como se decía entonces de este aspecto del método pestalozziano)”.

Habrá, pues, desde la óptica de Pestalozzi, tres aspectos principales en la educación[155]:

a) Desarrollo intelectual (*sensoempirismo baconiano*)

b) Crecimiento moral

c) Relación entre maestro y alumno

Las escuelas pestalozzianas se regían por los temas del curriculum que ya se habían hecho tradicionales, al menos en el ámbito germanoparlante: Idioma, Literatura, Matemáticas, Ciencias Naturales, Geografia, Música y Arte. Estas materias iban, como es de suponer, acompañadas de las correspondientes habilidades operacionales de lectura, escritura, cálculo, dibujo, modelado y actividad física. El método didáctico de Pestalozzi se basaba en el concepto intraducible de *Anschauung* (v.gr., ‘observación intuitiva de la naturaleza’[156]), que, equivalente en cierto sentido al leibniziano de ‘apercepción’ que prefiere utilizar Kant, como hemos visto, incluye las *impresiones o percepciones sensoriales*, la *observación*, la *contemplación,* la *intuición* y la *conciencia mental de sus propios procesos*. La Anschauung era estimulada, según explica el propio Pestalozzi en las Cartas sobre Educación Infantil dirigidas a Greaves[157], con ayuda de una serie de ejercicios especialmente diseñados “*... para provocar el pensamiento y formar el intelecto*”, así como por una serie de preguntas adecuadamente formuladas por el maestro[158]. Para Pestalozzi, el fin de toda educación era, la moral, y en eso se parecía tanto a Rousseau como a Kant. El pensaba que tanto padres como profesores debían esforzarse por inculcarla a los alumnos ateniéndose a las siguientes consideraciones[159]:

1) Deben dar ellos mismos buenos ejemplos y considerase siempre a si mismos como alumnos junto con sus estudiantes.

2) El curriculum correctamente graduado, basado en la 'Anschauung', debe lleva al alumno a ver la estructura social esencial de la realidad, que descansa en una base espiritual, y todas las actividades intelectuales deben apuntar al cultivo de esa conciencia.

3) La moral surgirá cuando las experiencias del niño en el aprendizaje cognitivo engendren una conciencia afectiva de la interrelación e interdependencia de todos los fenómenos de la naturaleza, de la totalidad orgánica básica de la vida y, por tanto, del imperativo de que cada persona entre en una relación de simpatia con todas las personas y cosas.

En las prescripciones metodológicas de Pestalozzi recogen asimismo los castigos fisicos, aunque se estipula que deben evitarse siempre que ello sea posible y no utilizarlos nunca si el fallo es del sistema o del propio maestro. El principal crítico contemporáneo de la pedagogía pestalozziana fue su compatriota, el también educador Grégoire Girard (1765-1850)[160] quien creía, entre otras consideraciones, que Pestalozzi le otorgaba demasiada importancia a la instrucción en Ciencias y en Matemáticas y poca al resto de las materias. Para Girard, por el contrario, cualquier educación del sentimiento y la concien-cia tiene su vehículo natural en la expresión lingüística, ya que, en su opinión, "*... la len-gua madre debe ser la espina dorsal de una enseñanza que no quiera limitarse a lo extrínseco, sino educar a las almas y formar caracteres*"[161].

Progreso, historia e imperativo categórico

Lo utópico y lo no utópico en la filosofía práctica de Kant

Que Inmanuel Kant no pretendía ser propiamente un escritor utópico lo atestigua él mismo al delimitar, en interpretación de Sergio Sevilla Segura[162], los requisitos que debe cumplir una historia 'profética'[163]:

a) "*… es necesario que la historia profética del género humano no ande en alguna clase de experiencia*".

b) Ha de ser 'pensable', conforme a las exigencias de la razón, esto es, de forma "*... compatible con la ley moral*".

Kant advierte claramente que él no quiere proponer ninguna utopía al estilo de las que clásicamente se conocen como tales: Moro, Campanella, Bacon, Vairasse, etc. No obstante, Sevilla argumenta que en tal planteamiento kantiano, que considera a lo político como formando parte de la filosofía de la historia, no deja de detectarse un punto de vista al menos 'semiutópico', ya que obliga a pensar lo siguiente con referencia a esta última[164]:

a) Que se tiende a la perfección de la especie, aunque sea de forma negativa.

b) Que ha de haber apoyo en una 'ciencia del pasado histórico'.

c) Que una filosofía de la historia ha de ser inseparable de una teoría general de la evolución social de la especie humana.

d) Que esta última no ha de limitarse a 'lo que es', sino que ha de referirse a 'lo que debe ser'.

e) Que todo ello ha de ser convertible con una teoría general de la racionalidad.

Con todo, hay que consignar, con José Aleu Benítez, que, en efecto, no consta en ningún lugar de la extensa obra de Kant que éste pretendiera sustituir el imperativo categórico por un 'imperativo social', atribuible, como veremos, a la Filosofía del Derecho[165]. Y Enrique Menéndez Ureña, por su parte, abunda en estas mismas consideraciones al afirmar que "*... la construcción kantiana de la Historia de la Sociedad Humana se comprende … a sí misma como una reconstrucción: no se trata de fantasear un orden social racional en la historia humana, sino de encontrarlo en ella misma*", en interés mismo de la razón. Más adelante continúa diciendo[166]:

> "El interés de la razón es un interés critico porque quiere poner ante los ojos de los hombres, con la iluminación propia de la reflexión teórica, el cuadro de una irracionalidad que desdice de la dignidad humana. Y es emancipativo porque la reflexión teórica y retrospectiva sobre el pasado histórico se convierte en una orientación y en un aliento práctico y prospectivo hacia la creación de un futuro más racional, liberando así al hombre del estado infrahumano en el que vive".

En esto detecta Menéndez Ureña[167] un cierto paralelismo con la teoría marxista de la historia, englobable igualmente dentro del concepto de pensamiento utópico, como se verá más adelante[168] (cfr. la conocidísima 11ª Tesis contra Feuerbach: "*Los filósofos han interpretado el mundo de diversas maneras ; lo que hay que hacer es transformar-lo*"[169], aducida al efecto). Ernst Bloch, por otro lado, intenta interpretar la ética kantiana a la luz de su pensamiento freudomarxista[170] y no puede evitar el tropezar con sus compo-nentes utópicos, saliendo al paso de esta manera de otras interpretaciones más radica-les[171]:

> "La exigencia de Kant, fundamento de todo lo demás, de no considerar al ser humano nunca solamente como un medio, sino al mismo tiempo como un fin, no es en absoluto burguesa; ni siquiera se la puede llevar a efecto en ninguna sociedad de clases. Pues cualquiera de dichas sociedades se basaría, aunque según diferentes modos de producción, en la relación 'amo-esclavo', en la utilización de los hombres y de su trabajo para fines que no son los suyos propios".

Según Cirilo Flórez Miguel[172], el pensamiento práctico de Kant permite variadas interpretaciones (y en este sentido se puede tanto decir que *es utópico* como que *no lo es*), porque su estructura de por si también es dicotómica, ya que parte de dos conceptos de Ilustración que se complementan entre sí:

a) Ilustración como meta a la que aspira tanto el individuo como todo el género humano

b) Ilustración como acto moral, que se refiere a la autonomía de los individuos respecto a las normas (cfr. La definición que da el propio Kant, ya citada, en el opúsculo ‘Respuesta a la pregunta: ¿qué es Ilustración?’, de 1784).

En estas definiciones se encuentra latente la famosa distinción entre lo mecánico (natural) y lo moral (práctico) a que se refiere Kant, entre otras obras, en la Pedagogía[173], delimitando así perfectamente sus diferencias teóricas con el pensamiento pedagógico de Jean-Jacques Rousseau. Pues para él, según apunta Flórez Miguel, son precisamente dichos dos factores los que mueven el proceso humano de realización de la sociabilidad (objeto, como es sabido, de toda educación): la naturaleza como *principio* y la ilustración como *pensar libre*, que crece en el seno mismo de lo natural bajo la protección del Estado[174]. Kant da, evidentemente, y como ya hemos visto, muchísima importancia al tema de la libertad. De hecho, lo convierte prácticamente en uno de los conceptos centrales de su filosofía desde que plantea el problema en la Dialéctica Trascendental mediante la 3ª Antinomia de la Razón Pura[175]. Al tratarse de un concepto tan central dentro del pensamiento kantiano, conviene que examinemos esa *libertad* más de cerca. Para Aleu Benitez, debemos entenderla, más que en sentido tradicional (como una capacidad humana de optar por una acción u otra, o también para abstenerse de actuar), como lo que el filósofo llama ‘libertad positiva’ y también se podría denominar ‘libertad ética’: como ya hemos apuntado más arriba, se trata de un principio, algo fundamentado en sí mismo, como hemos observado más arriba, y no de una ley que la humanidad tuviera que descubrir en una determinada época[176]. El correspondiente texto de la Crítica de la Razón Práctica tal vez aclare un poco más lo que estamos tratando de explicar (subrayado nuestro)[177]:

> “Además la ley moral es dada, por decirlo así, como un hecho de la razón pura, del cual nosotros, a priori, tenemos conciencia, y que es cierto apodícticamente, aún suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia ejemplo alguno de que se haya seguido exactamente. Así, pues, la realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada por ninguna deducción, por ningún esfuerzo de la razón teórica, especulativa o apoyada empíricamente, y, por tanto, aún si se quiere renunciar a la certidumbre apodíctica no puede tampoco ser confirmada por la

> experiencia, ni demostrada así a posteriori ; sin embargo se mantiene firme sobre sí misma".

En este texto se subraya bastante un detalle que pensamos que hay que tener bien claro al enfrentarse con la filosofía práctica de Kant, y es que no se habla nunca de una ciencia exacta donde todo ha de quedar cumplidamente demostrado. Las famosas 'leyes morales' (los *imperativos*, a los que ya nos hemos referido y a los que nos referiremos luego más extensamente), por tanto, no son en absoluto leyes científicas, analíticas ; son sólo principios dialécticos, y como tales han de ser entendidos y, como nos recuerda Felipe Martínez Marzoa, "*... no es admisible retroactividad alguna de la dialéctica sobre la analítica*" (pues la dialéctica sólo tiene lugar cuando la analítica ya está terminada)[178]. En relación con lo que acabamos de exponer habrá que tener en consideración –resumiendo- lo siguiente[179]:

a) Ninguna génesis dialéctica kantiana tiene carácter de prueba o fundamentación.

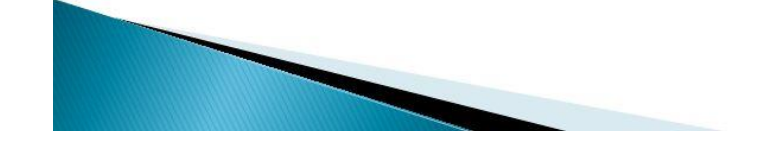
b) Tanto el fin como los postulados tienen sentido sólo sobre el supuesto de una voluntad que se determina sin contar para nada con ellos (v.gr., se puede legítimamente creer en Dios y en la inmortalidad del alma *sólo cuando creer en esas cosas es lo mismo que no creer en ellas*).

Esto que venimos exponiendo engarza, a nuestro parecer, con la susodicha vertiente utópica del pensamiento práctico kantiano. Así, Martínez Marzoa plantea la siguiente pregunta acerca del imperativo categórico: "*¿qué tiene que ocurrir para que podamos decir que se 'puede' (o, por el contrario, que 'no se puede') enunciar con carácter universal cierta máxima?*" La respuesta para él está clara: lo que se exige es simplemente que el querer eso como ley universal no sea una contradicción, es decir, que el 'puede' tenga un significado meramente lógico[180]. La determinación por el imperativo categórico, en definitiva, resulta ser precisamente aquella en que la voluntad no se deja determinar por ningún contenido[181] ; el propio Kant se expresa claramente al respecto en la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres[182]:

"La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su educación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto. Es buena sólo por el querer, es buena en sí misma".

El deber según Kant.

- Kant comienza su *Fundamentación de la matafísica de las costumbres* afirmando que: "No hay nada en el mundo, ni tampoco fuera de él que pueda ser tenido por bueno sin limitación sino la **buena voluntad**".
- La buena voluntad no es buena o mala por lo que haga, sino que es **buena en sí misma. ¿Qué es una voluntad buena? La que actúa por deber.**
- Recordemos: hay acciones **contrarias al deber** (un comerciante que engaña al cliente), **conformes al deber** (un comerciante que cobra el precio justo mirando su propio beneficio) y **acciones por deber** (un comerciante que aún sufriendo su negocio e intereses cobra el precio justo).
- **Solamente hay contenido moral y auténtico valor moral en las acciones por deber**, es decir, aquellas que se hacen sin tener en cuenta las propias inclinaciones, intereses o deseos.
- **El deber es, pues, la necesidad de una acción por respeto a la ley moral universal.**



Es precisamente en este concepto de 'buena voluntad' donde se hace notar con mayor fuerza el carácter utópico de la ética kantiana, al conceder una cierta esperanza al ser humano en su desesperada búsqueda de lo absoluto, del bien supremo. Para Lucien Goldmann, en efecto, la filosofía práctica de Kant se convierte en una "*metafísica de la tragedia*" desde el momento en que no es capaz de pasar del yo al nosotros, y es ahí donde radica, en su opinión, el significado último de la famosa pregunta ¿Qué Debo Hacer?[183]. Ernst Bloch, por su parte, se hace también eco de este punto de vista cuando comenta[184]:

"… pero esa infinitud apenas aproximativa de la razón, especialmente de la práctica, convierte al mundo en un océano sin orillas: ¿qué consuelo obtiene de ello el náufrago, o también el viajero, en cuyo horizonte no se divisa llegada alguna posible?".

Según Goldmann, para el ciudadano de a pie, un hombre cuyos valores siguen siendo sentimientos y pensamientos que no se transforman en acciones, esa tragedia se reduce en realidad a un simple drama romántico ; "*Pero Kant era un verdadero gran filósofo: por ello, pese a la falta de salidas y de perspectivas, planteó esa pregunta e hizo de ella el centro de su sistema ; por ello también la falta de perspectivas alcanzó en él la dimensión de lo trágico*". El planteamiento kantiano de la cuestión se puede resumir, en opinión de Goldmann, en una premisa y una conclusión[185]:

> PREMISA: *Es preciso probar que la totalidad no es imposible, que existe una esperanza de alcanzarla y realizarla.*
>
> CONCLUSION: *Debes actuar como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en una ley general de la naturaleza* (como si la realización de lo absoluto dependiera de esta sola acción que ahora vas a realizar, como si ella no dependiera más que de <u>tu</u> voluntad y de <u>tu</u> acción).

Según Goldmann, en únicamente cinco palabras –'como si por tu voluntad'- expresa Kant, de la manera más clara y precisa, "*... toda la grandiosidad y toda la dimensión trágica de la existencia humana*"[186]. Pues todo lo que tiende hacia la totalidad, hacia lo no condicionado, (hacia la *utopía,* en suma) es para el hombre autonomía, espíritu y razón, sentido y realización de la vida. Cualquier otra circunstancia, aún el mínimo compromiso, es heteronomía, no libertad y no razón, traición del propio destino. Kant explica esto mismo en la Crítica del Juicio con las siguientes palabras[187]:

> "Se me ha reprochado ... y criticado la definición de la facultad de desear como *la facultad de ser, por sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de esas representaciones,* pues -se dijo-, simples anhelos son también deseos respecto de los cuales todo hombre se resigna a no poder, por su solo intermedio, producir su objeto. Pero esto solamente prueba que hay deseos en el hombre que lo ponen en contradicción consigo mismo ... No obstante, es una cuestión de antropología teleológica determinar por qué fue puesta en nuestra naturaleza la tendencia a concebir deseos que sabemos vanos. Parece que si no debiéramos determinarnos al empleo de nuestras fuerzas antes de habernos asegurado de la eficacia de nuestro poder de producción objetiva, estas fuerzas quedarían en gran parte sin empleo, pues es común que, en un principio, no aprendamos a conocer nuestras fuerzas sino ensayándolas. Esta ilusión de deseos vanos sólo es, entonces, consecuencia de una disposición benévola de nuestra naturaleza".

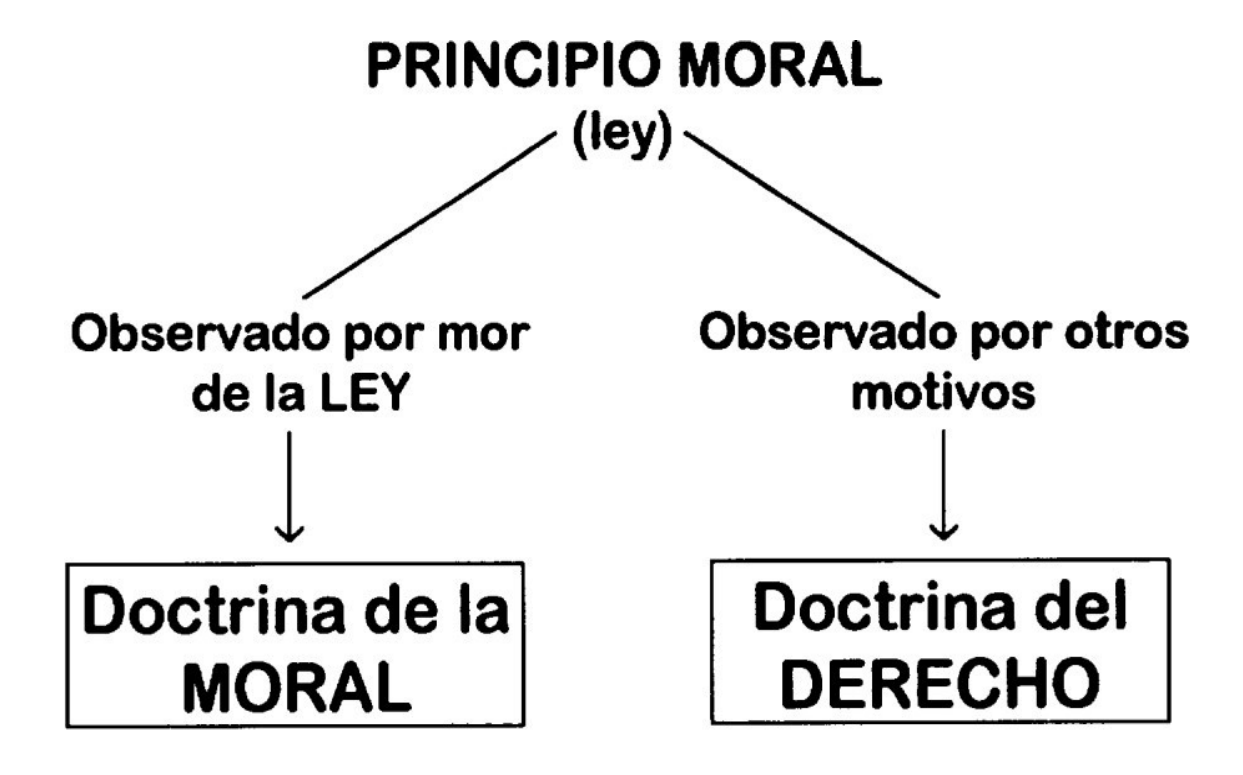
Como consigna Aleu Benítez, en Kant la libertad como racionalidad práctico-pura sólo puede justificarse desde una perspectiva especulativa teniendo presente que su *determinismo* es *fenoménico*, es decir, se refiere a una completa, y no a una absoluta, determinación[188]. Es decir, que de la libertad no se puede tener un concepto (que no adquiriría valor objetivo sin la posibilidad de su comprobación fenoménica), sino más bien una noción (que, al pertenecer a la función especulativa, sólo tiene un valor subjetivo). Kant confirma esta idea[189]:

> "El concepto de la libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de la ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *piedra angular* de todo el edificio del sistema de la razón pura, incluso de la especulativa, y todos los demás conceptos (los de Dios y la inmortalidad) que, como meras ideas, permanecen sin apoyo en la razón especulativa, se enlazan con él y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva, es decir, que su posibilidad *queda demostrada* por el hecho de que la libertad es real ...".

Y dado que estamos manejando nociones en vez de conceptos y que, como ya apuntábamos, los buenos deseos del hombre rara vez se ven cumplidos en su integridad, todo esto lleva a Kant a contemplar la idea de un ser perfecto para quien la ley constituye la esencia misma de su existencia, es decir, de Dios. En el hombre, en cambio (citemos a Aleu Benítez), "… *solicitado no sólo por el imperativo categórico de la ley, sino también por otras motivaciones naturales, ..., sólo puede pensarse en función de una voluntad éticamente defectible, es decir, susceptible de determinarse a si misma por los imperativos éticos o por otros motivos que puedan entrar en conflicto con los primeros*" En ese sentido podemos hablar de una doble interpretación del concepto de 'ley' en Kant (con lo cual confirmamos lo anteriormente dicho acerca del esencial dualismo inherente al sistema kantiano)[190]:

- **LEY ESTRICTAMENTE UNIVERSAL** (*leyes morales*)
- **LEYES GENERALES** (*leyes naturales*).

La susodicha dicotomía se puede resumir, siguiendo a Aleu Benítez, en el siguiente esquema:



Según opina Flórez Miguel[191], en la concepción kantiana el hombre es el fin último de la naturaleza, porque ésta lo ha dotado de unas capacidades dentro de las cuales destaca la *racionalidad*, que es lo que posibilita el paso de la naturaleza a la sociedad, paso que se lleva a cabo por medio de la cultura. Entiende Kant esta última como la creación de un hipotético 'mundo humano' en el que ya no rigen las leyes determinantes de la naturaleza, sino las leyes que el hombre se da a sí mismo y que configuran la realidad de la sociedad. En este punto interviene, por supuesto, la educación. En la Pedagogía, por ejemplo, Kant dice lo siguiente, en consonancia con lo que venimos exponiendo: "*¿El hombre es por naturaleza, moralmente bueno o malo? Ninguna de las dos cosas, pues no es por naturaleza un ser moral ; sólo lo será cuando eleve su razón a los conceptos del deber y de la ley*". Más adelante agrega (subrayado nuestro)[192]:

> "En educación, todo estriba en asentar por todas partes los principios justos y en hacerlos comprensibles y agradables a los niños. Han de aprender a sustituir el odio por el *aborrecimiento de lo repugnante y absurdo* ; con el *horror interior*, el exterior de los hombres y castigos divinos ; con la *propia estimación* y la *dignidad interior*, la opinión de los hombres ; con el *valor interno de la acción y la conducta*, el de las palabras y con una *alegría* y una *piedad* en el *buen humor*, la triste, tímida y sombría devoción".

Según Flórez Miguel, el progreso histórico de la humanidad como camino hacia un tal mundo moral es planteado por Kant, como un ideal utópico que tiene su base en la mencionada sociedad civil, resultado de un sistema de leyes que los hombres se dan a sí mismos. La consecuencia de semejante objetivo se llevaría a cabo en tres etapas claramente diferenciadas, aunque íntimamente relacionadas entre sí, en cada una de las cuales estarían definidos los correspondientes subobjetivos a alcanzar, que nosotros procederémos a desarrollar en el próximo apartado[193]:

a) *Todo jurídico,* dentro del cual el ideal utópico se concreta en el respeto a la ley

b) *Todo cosmopolita,* entendido como la armonía de todos los Estados (ideal utópico de la 'paz perpetua')

c) Constitución de una comunidad ética según 'leyes de virtud'

Del imperativo categórico a las leyes de virtud (Contenido manifiesto de la utopía kantiana)

En opinión de Ernst Bloch[194], con el pensamiento práctico de Kant "... *entra en escena el auténtico 'yo'. Es igual cómo se relacione con el mismo el estado de cosas: pues la esperanza convierte en inadecuado a todo previo pensamiento fantástico e insuperable al respecto. En efecto, al tratarse de elementos inteligibles, podemos permitirnos el lujo de deshacernos de nosotros mismos y de nuestra forma aparente de existencia. Ahora el laberinto del mundo y el paraíso del corazón aparecen claramente diferenciados ; el mundo, hasta el momento un 'focus imaginarius', oculto en el lado inteligible de nuestro sujeto, empieza a formar parte de la apariencia de la esperanza del futuro. Precisamente debido al hecho de que el saber teorético se ve limitado como saber de la apariencia desnuda, quedan liberadas las creencias, el saber práctico, la ampliación práctica de la razón pura, y aparecen los postulados, sin poder ser probados teóricamente, pero, eso sí, con una innegable vigencia práctica 'a priori'*". Esta peculiar filosofía muestra en la Crítica de la Razón Práctica, según José Gómez Caffarena[195], dos aspectos a los cuales ya nos referimos en el apartado anterior: la 'analítica', que se ocupa de todo

lo que concierne al deber y al respeto, y la 'dialéctica' (el *utopissimum* de Ernst Bloch[196]), que persigue el supremo bien. En opinión de Gómez Caffarena, el pensamiento práctico de Kant sufrió una lenta evolución hasta alcanzar las cotas del 'período crítico'[197]. Así, en este texto del año 1777 (en los Sueños de un visiónario) se detecta claramente la influencia de Jean-Jacques Rousseau a que ya nos hemos referido, algunas de cuyas ideas sobre ética utilizó Kant (aunque libremente, como hemos visto) para elaborar su sistema[198]:

> "Si subordinamos las cosas externas a nuestras necesidades, no podemos hacerlo sin sentirnos al mismo tiempo atados y limitados por una cierta sensación que nos hace advertir que actúa en nosotros al mismo tiempo una voluntad ajena y que nuestro arbitrio queda condicionado por una aprobación ajena. Una fuerza misteriosa nos obliga a orientar nuestra intención también al bienestar de otros o según un arbitrio ajeno, incluso si esto ocurre contra nuestro gusto y nuestra inclinación egoísta ... de aquí brotan nuestras inclinaciones morales, que con frecuencia nos conducen contra nuestro interés propio, sea por la dura ley de la culpabilidad, sea por la suave de la bondad, cada una de las cuales nos arranca más de un sacrificio ; y aunque ambas son a veces superadas por nuestras más secretas motivaciones, dependientes de la *regla de la voluntad general* y de ahí brota en el mundo de las naturalezas racionales una *unidad moral* y una constitución sistemática, según leyes puramente espirituales".

Pero el pensamiento de Kant se separó rápidamente del de Rousseau, y en 1781, en el Canon de la Razón Pura, un apartado de la Dialéctica Trascendental, el objetivo ya no es aquella voluntad general ; la meta final de la razón en su uso trascendental es en primer lugar la *libertad*, aunque, eso sí, supeditada a las siguientes consideraciones[199]:

a) Suposición de la existencia de leyes morales puras que determina enteramente 'a priori'

b) Aceptación de un mundo moral

c) Necesidad de la suposición de Dios, como Ideal del Bien Supremo, por intermedio de la esperanza:

> "... cada uno tiene motivos para esperar la felicidad exactamente en la medida en que se haya hecho digno de ella ; ..., por consiguiente, el sistema de la moralidad va indisolublemente ligado al de la felicidad, pero sólo en la idea de la razón pura".

Según el referido José Gómez Caffarena, la frase "*Haz aquello mediante lo cual te haces digno de ser feliz*", precedente del imperativo categórico y que se deriva del último de los puntos arriba reseñados, indica que Kant en esta época consideraba a la felicidad como una especie de síntesis dialéctica, a medio camino entre las dos preguntas clásicas *¿Qué Debo Hacer?* y *¿Qué me cabe esperar?*[200] Ya en los escritos más propiamente morales aparecen en el lenguaje empleado por Kant, según indica Gómez Caffarena, nuevos términos (y algunos de los antiguos varían ostensiblemente de significado), concretizando y modelando así de forma definitiva sus ideas sobre filosofía práctica[201]. La nueva definición de felicidad, según consta en la Crítica del Juicio, por ejemplo, es la siguiente[202]: "*… el contenido global de todos los fines posibles ofrecidos por la naturaleza al hombre tanto fuera como dentro de si*". La 'buena voluntad', por otro lado, es definida por Kant como lo que actúa precisamente por el deber (y no sólo conforme al deber), entendiendo por 'deber' "*… la necesidad de una acción respecto a la ley*"[203]. De aquí se deriva directamente el concepto de 'imperativo categórico'. Efectivamente, como dice Gómez Caffarena[204], "*... si deber hay, se expresa en un 'imperativo categórico' ; pero, ¿lo hay?*". La duda de Gómez Caffarena se hace eco de la expresada por el propio Kant[205]:

> "¿Es una ley necesaria para todos los seres racionales juzgar siempre sus acciones según máximas tales que puedan ellos querer deban servir de leyes universales?".

Según opina Claudio La Rocca[206], en la ética kantiana una acción no es examinada simplemente en base a su acuerdo o su eventual contradicción con la regla, sino en relación a su génesis. En ese sentido podemos afirmar que "*... la máxima en si misma se refiere únicamente al fin, y las acciones (posibles) encaminadas a la realización del fin no se siguen de la misma, sino que su significado ético se ve condicionado por el fin general por el que se guían y que las produce*". Más adelante añade[207]:

> "Si el núcleo decisivo de la facultad moral resulta ser el 'Wille' (*voluntad*) como razón pura práctica referida a la ley, aún más decisiva y problemática se mostrará su articulación con la 'Willkür', es decir, con el dominio de las máximas y (a través de ellas) de la vida moral concreta (todo aquello que Kant

deriva de la finitud propia del hombre: la relación con la sensibilidad, la posibilidad del mal, el deber como restricción y la violación de la ley)".

Semejante distinción explícita entre 'Wille' y 'Willkür' como dos facultades, o como dos aspectos de la misma facultad, es formulada por Kant con total claridad, según La Rocca, solamente en la Metafísica de las Costumbres y en sus correspondientes apuntes preparatorios ; pero también es rastreable en otros escritos kantianos. La principal diferencia entre ambos términos se verifica en relación con el concepto de libertad ; así, el 'Wille', al estar asignado a una dimensión lógico-trascendental en el seno de la cual dicho concepto pierde su significación, no es ni libre ni no libre: "*El 'Wille' produce la ley, y de la conciencia de dicha ley en el hombre es posible inferir la libertad de la 'Willkür' humana de prescindir de las motivaciones sensibles, asumiendo la ley misma como único motivo determinante de la acción*". Según La Rocca, el hecho de que la necesidad que caracteriza la determinación moral de la 'Willkür' sea una necesidad moral, y no teorética (y que, por ende, de esta necesidad práctica no se siga inmediata e inevitablemente una realidad en el mundo fenoménico), trae consigo el problema del 'mal radical' y de la 'Gesinnung', o disposición fundamental, ya que está totalmente claro que "... *el fundamento subjetivo de la acción contraria a la ley debe ser asimismo un acto de libertad*". Es precisamente la presencia constante de tal máxima (una máxima que constituye el fundamento subjetivo de todas las máximas particulares moralmente malas), o *disposición* (Gesinnung) *no moral,* como Kant la llama, lo que explica la supuesta naturaleza malvada del hombre. La Rocca concluye su exposición como sigue[208]:

"El 'mal radical' es la condición trascendental del ejercicio de la 'Willkür', del uso de la libertad, es decir, la condición trascendental de la experiencia ética, y no simplemente del discurso ético referido a un principio de fundamentación absoluta de la acción, sino del discurso ético referido a la vida moral en concreto".

Toda la utopía de Kant se basa en ese concepto del 'mal radical' y en la superación de los peligros inherentes al uso equivocado de la libertad. Wolfgang Kersting[209] expresa como sigue su interpretación del punto de vista kantiano: "*Si se le pone en libertad, esa misma libertad amenaza con devorar al hombre (la libertad es algo espantoso ; oculta en sí misma la posibilidad de la autodestrucción). Por ello se necesita un principio*

de llamada al orden, una ley”. De ahí la distinción por Kant entre moralidad y legalidad, que ya expusimos de forma esquemática en el apartado anterior. Kersting explica este punto más en profundidad[210]:

> “Siempre que alguien considere las obligaciones legales como deberes indirectamente éticos y las cumpla como tales, mostrará moralidad. Si obedece las indicaciones de la ley, pero por algún otro motivo distinto del ético, si no las sigue por pura disposición virtuosa, o sea, que sólo actúa conforme al deber y no únicamente por el deber mismo, entonces su conducta responde al concepto de legalidad. Una actitud que no dependa de la voluntad, que no forme disposición, sino que únicamente siga una conformidad externa de la acción y ley con respecto a la norma moral no tiene valor ético para Kant”.

Según la opinión de Gómez Caffarena[211], la solución que propone Kant a todo este problema que venimos analizando de la libertad en relación con la moral se basa en el concepto de ‘persona’, que le permite afirmar que “*... el hombre, y en general todo ser racional existe como fin en sí mismo, no sólo como medio*”[212]. De este hallazgo kantiano surge una nueva formulación del imperativo categórico, más próxima a la auténtica personalidad humana[213] (la ‘fórmula del fin en sí mismo’, a la que ya nos hemos referido). Aquí es, según Gómez Caffarena, donde se produce en el pensamiento práctico kantiano el salto a lo colectivo[214] (en contradicción con el análisis de Lucien Goldmann, el cual, como hemos visto más arriba, piensa que Kant fue incapaz de pasar del ‘yo’ al ‘nosotros’), ya que ahora "*... lo moral, en su contraste con el régimen de ‘fines subjetivos’, no se produce al margen del sistema de fines, sino por reconocer fines de igual dignidad en todos los demás sujetos racionales*”. El propio Kant lo expresa como sigue[215]:

> “La moralidad consiste, pues, en la relación de toda acción con la legislación por las cual es posible el reino de los fines. Mas esa legislación debe hallarse en todo ser racional y poder originarse de su voluntad, cuyo principio es, pues, no hacer ninguna acción por otra máxima que ésta, a saber: que pueda ser tal máxima una ley universal y, por tanto, que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora”.

La extensión de la hipotética ‘ley moral’ al resto de los individuos constituye, como ya vimos al final del apartado anterior, el paso indispensable para acceder a la se-

gunda etapa de la utopía kantiana. Se trata, en definitiva, como el propio Kant lo expone en Idea de una historia universal en sentido cosmopolita[216], de investigar la posibilidad de establecer "*... un intento filosófico de elaborar la historia universal del mundo según un plan de la naturaleza que tienda a la perfecta unificación ciudadana del género humano*", de "*... el establecimiento de una sociedad ciudadana que administre el derecho con mirada universal*" que conjugue entre si los diferentes Estados desbordándolos[217]. Según Enrique Menéndez Ureña, Kant, al pensar de esta manera, asume el famoso razonamiento de Adam Smith acerca de la 'mano invisible'[218], que viene a decir que aún cuando los hombres actúan conscientemente guiados sólo por la búsqueda de sus propios intereses individualistas, el resultado final tiende a favorecer el desarrollo de la sociedad en su conjunto. Kant, según esta interpretación, tomaría dicha 'intención de la naturaleza' como hipótesis de trabajo con vistas a la búsqueda de un dinamismo o de un sentido racional en la Historia. Pero Menéndez Ureña es de la opinión de que, a diferencia del pensador británico, "*... nuestro autor no se contenta con el subterfugio de relegar el sentido racional de esa historia* <u>*sólo*</u> *a un Mas Allá. Kant quiere encontrarle un sentido satisfactorio a la vida humana* <u>*dentro de los límites de esa historia terrena*</u>*, ...*" [219]. Los requisitos necesarios para conseguir ese ideal de armonía entre los diversos Estados, incluyendo los que por entonces dividían a Alemania, esa *paz perpetua*, serian, lógicamente, dos[220]:

a) *Constitución interior perfecta*: Establecimiento, en cada uno de los distintos Estados, de una constitución burguesa que incorporase objetivamente los ideales (inseparables entre sí) de libertad y justicia.

b) *Constitución exterior perfecta*: Entrada de los diversos Estados libres en un federalismo a escala mundial, basado en una constitución semejante a la anterior.

Según Roberto Rodríguez Aramayo, en la consecución de este 'Estado cosmopolita' convergerían tres factores obvios[221]:

a) <u>Instrucción pedagógica</u> de cara a los príncipes

b) <u>Teodicea</u> de corte estoico:

- Somete al monarca a un destino irrevocable

- Garantiza a los pueblos un feliz desenlace del discurso histórico

c) Deber moral impuesto al Jefe del Estado (amen de un imperativo ético a los ciudadanos, si el soberano incumple su deber).

Kant, en la Metafísica de las Costumbres[222], cita a este respecto la frase original de Séneca "*Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*"[223], arguyendo, como consigna Rodríguez Aramayo, que si los monarcas no se someten de buen grado a los designios de la razón, se verán arrastrados por esa fuerza inexorable que los estoicos situaban por encima del propio Júpiter: el Destino[224]. Este deber que la filosofía de la historia impone al monarca con tamaña firmeza no es otro que el de asemejar sus Estados a las utopías políticas descritas por Platón o Tomás Moro[225]. La 'ilustración del pueblo', por otra parte, consiste únicamente en "*... la instrucción pública del mismo respecto a sus deseos y deberes para con el Estado al que pertenece*"[226]. Este último punto tiene una importancia primordial dentro del esquema utópico kantiano. Kant, en efecto, ve, según Francisco Javier Herrero, dos dificultades en la realización de este Soberano Bien Político[227]:

1) La libertad misma

2) La naturaleza del hombre

Kant define en cierto lugar al hombre como "*... un leño retorcido, del cual es casi imposible sacar nada derecho*"[228]. El egoísmo es, según él, algo innato en el ser humano, y toda la conducta de éste depende, como ya hemos visto, de la relación entre la actitud (o disposición = *Gesinnung*) moral fundamental y sus consecuencias en las diversas actuaciones concretas: actitud buena si el sujeto se comporta como un miembro coherente del reino de los fines-en-si, o mala si se antepone a todo la máxima del propio interés[229]. El objetivo general de la utopía kantiana, el 'sumo bien', es, como él mismo confiesa, fundar "*... un reino de Dios sobre la tierra*", un 'Estado Civil Etico' en el cual los hombres estarían unidos bajo 'leyes de virtud' no coactivas[230]. Las funciones de dicho bien supremo serían, según Gerard Vilar, tres primordialmente[231]:

a) Síntesis (resolver en el plano práctico el problema de la radical separación entre lo ‘a priori’ y lo empírico, entre el *hombre fenómeno* y el *hombre noúmeno)*

b) Totalización (integración en un todo, no sólo de elementos heterogéneos que hay que sintetizar, sino de ítems separados que hay que integrar en una secuencia totalizadora)

c) Proveer de un fin final objetivo a la voluntad (el *Reino de Dios en la tierra*).

Pero todo esto sólo tendría lugar, naturalmente, en un estadio ideal, utópico, donde se hubiese conseguido superar la rémora del ‘mal radical’, que, si no se controla, puede conducir a la ’guerra de todos contra todos’ que ya Hobbes y Spinoza habían mencionado[232]. Mientras se subsana esa dificultad lo que se practica es el Estado Civil de Derecho, cuyas *leyes de derecho público* habrían de ser necesariamente coactivas, en opinión de Kant[233]. De todas formas, conviene no olvidar otro aspecto significativo de este mismo asunto que dicho filósofo tiene muy en cuenta y que ya hemos tratado, aunque sólo de pasada: se trata de la creencia kantiana, procedente del pensamiento liberal burgués de los siglos XVII y XVIII, en las ‘leyes de la Historia’ y en una supuesta intencionalidad de la naturaleza en las mismas. La meta de ese supuesto proceso histórico sería la cultura, y a ella se llegaría paulatinamente a través de tres tipos de progreso que, por supuesto, coinciden con las etapas anteriormente citadas a propósito de la utopía kantiana[234]:

a) Dimensión técnica (da lugar a *disposiciones técnicas)*

b) Dimensión social (legalidad-moralidad ; da lugar a *disposiciones pragmáticas)*

c) Dimensión ética (da lugar a *disposiciones morales).*

Según este punto de vista, la Naturaleza se sirve de lo que Menéndez Ureña denomina “*insaciable sociabilidad*” del hombre, de sus egoísmos y de su irracionalidad, para la realización de sus planes. El orden, según Kant, elegido por la Naturaleza para regular todo este proceso histórico sería precisamente ese antagonismo de la sociedad (el ‘mal radical’)[235] ; y la guerra, aunque en el fondo sería deseable para Kant su desaparición de la faz de la Tierra, como hemos visto, no sería de momento otra cosa que un medio indis-

pensable para impulsar la cultura hacia delante. Entendido de esta forma, concluye Menéndez Ureña, "*... el caos que horrorizaba al filósofo en su primera mirada a la historia humana, se transforma ahora milagrosamente en un proceso dirigido hacia el orden y la racionalidad*" [236]. Tal descubrimiento, por supuesto, no le hace a Kant olvidarse del susodicho 'mal radical' ; por eso sigue pensando, según nos informa Gómez Caffarena[237], que no basta, de cara a conseguir el tan traído y llevado 'bien supremo', o sea, la apelación al testimonio de la conciencia de cada uno ; tampoco, por otra parte, puede apelarse sin más a un legislador simplemente externo (pues se caería en una heteronomía extraña a la ética). El correspondiente texto de Kant, que nos servirá de paso para dar fin a este apartado, resuelve el enigma[238]:

> "Por lo tanto, sólo puede ser pensado como legislador supremo de una comunidad un ser con respecto al cual todos los *verdaderos deberes*, por lo tanto también los éticos, han de ser *a la vez* representados como mandamientos suyos ; el cual por ello ha de ser también un conocedor de los corazones, para penetrar en lo íntimo de las intenciones de cada uno y, como ha de ocurrir en toda comunidad, proporcionar a cada uno aquello que sus actos merecen. Pero éste es el concepto de Dios como soberano moral del mundo. Así pues, una comunidad ética sólo puede pensarse como un pueblo bajo mandamientos divinos, esto es: como un pueblo de Dios y ciertamente bajo *leyes de virtud*".

La gestación del 'imperativo categórico'

Dice Victor Delbos: "*Si Kant ha sido el iniciador de una de las reformas más serias que se han intentado para resolver tanto los problemas prácticos como los teóricos, no es precisamente por haber dejado de recibir las lecciones de su época, sino más bien por haberlas recibido con un espíritu más firme, más profundo y más libre*". Esos antecedentes a que Delbos se refiere son antes que nada el pietismo del lado religioso y el racionalismo por el filosófico, ya que ambas tendencias coincidieron en su lucha contra la ortodoxia reinante en la época, buscando a su manera un rejuvenecimiento de la vida espiritual. Los aspectos culturales comunes contra los que se enfrentaban ambos movimientos eran los siguientes[239]:

a) Enseñanza corta de miras

b) Discusiones vanas en torno a sutilezas en Filosofía

c) Abuso de la fe y de la práctica literal en el terreno religioso

d) Corrupción de las ideas y de los actos, suscitados éstos únicamente en relación con una autoridad exterior.

Al igual que el ‘pietismo’ pretendía, como hemos visto, un despertar de la conciencia individual y un reavivamiento del sentimiento religioso, como hemos visto, el ‘racionalismo’ defendía también en forma denodada el derecho a la propia conciencia, emancipada ésta por la cultura científica, que sabidamente ganaba cada vez más y más terreno, precisamente por aquellos años. El representante del racionalismo alemán que más influyó en Kant fue Gottfried Wilhelm Leibniz, cuyo pensamiento, según Delbos, “… *pone fin al imperio ejercido en las universidades alemanas por un aristotelismo muy próximo a la escolástica, acomodado por Melanchton a la Reforma y convertido así en el fundamento del dogma protestante*”. Por otra parte, aunque la doctrina leibniziana de las mónadas no tuvo mucho respaldo en su tiempo, sí que lo tuvieron algunas ideas generales de su sistema filosófico, que entraron directa indirectamente a formar parte del pensamiento ilustrado en el siglo XVIII (y del kantiano por extensión)[240]:

a) Idea de una ciencia formada por conceptos claros y bien relacionados entre si, que encontraría una razón suficiente para todo y aseguraría, por la extensión de los conocimientos, un crecimiento continuo de la perfección y de la bondad de la naturaleza humana.

b) Idea de un orden providencial que se materializaba en un mundo real, el mejor de los mundos posibles, y según el cual la propia finalidad de la naturaleza tiene por objetivo el progreso cierto en la realización de los fines morales.

La utopía de Leibniz se basa, como sería de esperar, en ese concepto de justicia ; así dice[241]: “*El derecho no puede ser injusto. Seria una contradicción, pero la ley bien puede serlo. Pues es el poder quien da y conserva las leyes*”. Lo mismo que Kant más tarde, este autor no compuso, al decir de Manuel & Manuel, una ‘utopía’ propiamente dicha, aunque sí se sabe que leyó todas las historias utópicas de sus contemporáneos y

antecesores inmediatos. Por influencia de aquellos, su utopía política, sintomáticamente parecida a la kantiana, iba encaminada "... *al grandioso objetivo de establecer la paz mediante la tarea de civilzar y reunir a todos los pueblos del mundo*" ; ese ideal de paz universal no excluía tampoco a la guerra como una instrumentalidad ocasional al servicio de la unión de las mentes y de las creencias religiosas[242]. Pero quizás el autor contemporáneo que más influyó en el desarrollo de la utopía kantiana, como así reconoce el propio Kant, fue el ya mencionado Jean-Jacques Rousseau. En opinión de José Rubio Carracedo, como ya hemos comentado, lo que Kant hace es trasponer al ámbito de la educación moral el enfoque antropológico-politico rousseauniano. Según él, es en el Emilio donde el pensador de Königsberg se inspiró para elaborar su principio de la autonomía práctica del sujeto, "… *cuya revolucionaria aplicación a la educación, con ser tan relevante, marca sólo una exigencia universal de aplicación en todo el campo de la razón práctica*". Más tarde Kant se vería influido igualmente por el Contrato Social. Pero Rousseau, como ya hemos visto más arriba, y concretándonos al terreno de lo político, trascendentalizó, en opinión de Rubio Carracedo, las exigencias legitimizadoras del ginebrino, "... *quien de ningún modo aceptaría como suficiente el exigir al legislador que se sitúe desde la pers-pectiva de la voluntad general, por más sincera-mente que se lo propusiera*" [243].

Influencia de autores anteriores:

El parecido –aunque remoto- tanto de More como de Campanella con las ideas de Kant acerca de los príncipes ideales, que hemos descrito en apartados anteriores, nos parece fuera de toda duda. También nos parece un precedente de las ideas políticas kantianas la postura de More con respecto al fenómeno de la guerra. A este respecto comentan Manuel & Manuel[244]:

> "…, el problema de la guerra no ocupa en Utopía un lugar tan importante como el que ocupara en la *República* de Platón o en la Europa del tiempo de Moro. El triunfo en la batalla ha dejado ya de constituir la prueba definitiva para la sociedad óptima. La guerra, lo mismo que el crimen, es inevitable porque todavía reina el mal en el mundo, pero la manera tan curiosa con que los utopianos desarrollan sus guerras no puede por menos de parecer una estupenda caricatura

> de las proezas militares de los aristócratas de su tiempo y, por ende, de la guerra en general".

La Citta del Sole (1623), la obra utópica de Tommaso Campanella, tiene, como es de suponer y como constatan Manuel & Manuel[245], bastantes puntos en común tanto con la Utopía moreana como con la Nueva Atlántida de Francis Bacon, algo posterior[246]. También se le detectan semejanzas con la Cristianopolis de Andreä, que comentaremos más adelante. El monje calabrés, según estos mismos autores, nunca dejó de predecir el próximo fin de las monarquías individuales, basándose en las profecías, en la astrología y en la numerología. Y hay que reconocer que, aunque sea rudimentario, ingenuo y hasta posiblemente grotesco, el proyecto político cosmopolita de Campanella engarza directamente con el kantiano a través del tamiz de Comenio y Leibniz[247]. Campanella y Johann Valentin Andreä (hijo de un renombrado dirigente luterano, con el que a veces se le confunde) fueron, como observan Manuel & Manuel, estrictamente contemporáneos ; la Cristianopolis del segundo apareció en 1619, o sea, tres años antes que la Ciudad del Sol, aunque, puestos a hablar de influencias, es más bien Andreä el influido. Por ello la obra del germano (acerca de un adepto que vive en una comunidad luterana ideal, y las modificaciones que experimenta su mente ordenada) constituye en realidad una variación sobre la utopía pansófica del meridional[248]. La parte más interesante de Cristianopolis (que, en el fondo, como decimos, no deja de seguir bastante fielmente a More y Campanella, sus modelos evidentes) quizás sea la dedicada al tema de la educación. Pues las ideas educativas de este autor constituyen un claro precedente de las de Comenio -con quien mantuvo, como es sabido, unas relaciones personales interesantes- y, por supuesto, de las de Kant. Los objetivos de la educación en Cristianopolis eran básicamente tres: enseñar a venerar a Dios, infundir la virtud de la castidad y desarrollar las capacidades intelectuales[249]. Para conseguirlo se fomentaba el espíritu de superación y competitividad (los alumnos tienen que esforzarse por aprender). Las escuelas eran luga-res agradables, aireados y soleados. Manuel & Manuel nos hacen 1a siguiente descrip-ción: "*Se aconseja a los profesores que capten el temperamento psicológico de los niños que les son encomendados, siendo el elogio o la insatisfacción personal los instrumentos que sustituyen al escarmiento, ahora reducido a casos excepcionales*". La formación de las jóvenes incluía también contenidos

culturales, aunque se hacía más hincapié en el arte y la ciencia domésticas ; al igual que los varones, las muchachas estudiaban hebreo, griego y latín. Según Manuel & Manuel, Andreä, aunque tejió un evangelio ideal en su ciudad ideal, no concibió el mundo terrenal al modo de Campanella, como si fuera una entidad convertible en paraíso ; en todo momento "… *cada persona tenía que pasar por la experiencia cristiana de la duda y el desgarramiento interior antes de su descubrimiento individual de Cristo*". Esto le hermana, a nuestro parecer, con Kant, con su 'autonomía de la voluntad' y con su 'imperativo categórico', que sólo funciona a través del individuo, con todos los inconvenientes que eso pueda traer para el cumplimiento de la utopía[250]:

> "La sociedad comunista de Andreä no era un proyecto de inmediata realización, ni la prefiguración de un estado milenarista ; era la imagen de un ideal que podía mover a los cristianos a superarse para mejorar también la vida cristiana de cada día".

Casi contemporáneo de Andreä es Jan Amos Komensky, más conocido por 'Comenio'. Según Manuel & Manuel[251], Comenio "… *siguió por la senda que abandonara Andreä, y, proyecto tras proyecto, trató de realizar el ideal rosacruz de la renovación universal … Se encuentran en sus obras intuiciones de genio y muchos planes educativos prácticos de inmediata aplicación, que revelan un buen conocimiento de los niños y los hombres, pero también algunas sandeces y una profusión de planes utópicos cuya densidad no tendría igual hasta entrado el siglo XX*"[252]. Según James Bowen, el axioma central del pensamiento de Comenio es la idea de la unidad que subyace a toda experiencia humana. En consecuencia, en su opinión la desunión y la subsiguiente falta de armonía política brotan "*... de una comprensión defectuosa*" [253]. Manuel & Manuel citan al respecto el siguiente texto de Comenio, aparecido en Londres en 1670[254]:

> "Los metafísicos cuchichean entre ellos, los filósofos de la naturaleza cantan sus propias excelencias, los astrónomos hacen sus danzas para ellos solos, los pensadores éticos redactan leyes para ellos solos, los políticos preparan decretos para ellos solos ... Vemos que las ramas de un árbol no pueden vivir a no ser que todas extraigan su jugo de un tronco con raíces comunes. ¿Cómo vamos a esperar que las ramas de la sabiduría se desprendan del tronco común, es decir, de la verdad, y que salgan vivas? ¿Se puede ser filósofo de la naturaleza sin ser a la vez metafísico? ¿O pensador ético sin tener conocimiento alguno de la ciencia física?

¿O un buen lógico sin saber nada de las cosas reales? ¿O un teólogo, jurisconsulto o físico sin ser antes filósofo? ¿O un orador y poeta sin ser todas las cosas al mismo tiempo?".

Por lo tanto, se trataba de buscar soluciones educativas apropiadas. El modelo de educación de Comenio partía, como vemos, de un ideal 'pansófico' que, en opinión de Abbagnano & Visalberghi, es a un tiempo formal y realista. Su autor pretende promover el desarrollo armonioso del hombre *microcosmos* familiarizándolo suficientemente con el *cosmos* ; en sus propias palabras, se propone dar orientaciones generales a fin de que "*... nadie, mientras esté en el mundo, encuentre cosas tan desconocidas que no pueda modestamente expresar un juicio acerca de ellas y utilizarlas par aun cierto fin sin caer en dañosos errores*". Se trata, según lo exponen Abbagnano & Visalberghi, de un ideal de tipo eudemonístico o de alegría evangélica sin un ápice de rigorismo y tanto menos de ascetismo[255]. Pero este ideal no se queda ahí ; en Comenio se convierte (igual que más tarde en Kant, como se ha visto, aunque de forma bastante menos sistemática) en una utopía pansófica de altos vuelos que incluso intenta entrometerse en el terreno de la alta política. Comenio participa personalmente en la ceremonia de la firma del Tratado de Breda (1667), donde se le permitió, según cuentan Manuel & Manuel, lanzar sus mensajes utópicos, e incluso hizo un conato personal directo de *pax perpetua universalis* que, por supuesto, no obtuvo absolutamente ningún eco en los círculos políticos de su época[256]. La narración por parte de Gabriel de la Mora de este significativo hecho nos servirá para dar fin a este apartado[257]:

"La dinámica humanística de Comenio le dictaba internamente que había algo más importante que escribir y que él podía realizar, como era la unificación de todos los hombres. Deseoso de conseguir esta meta inaplazable para salvaguarda de la humanidad, planeo y logró realizar el Congreso de Torun el año 1645. Desgraciadamente por ser el primer intento de unificación internacional y por constituir de suyo un arduo problema, dados los intereses nacionalistas que estaban en juego, no obtuvo resultados positivos".

Consideraciones finales

Según Ágnes Heller[258], se puede en justicia hablar de una 2ª ética kantiana si se toma como referencia la Metafísica de las Costumbres, del año 1797, y no obras kantianas anteriores de filosofía práctica. El punto de inflexión parece estar localizado hacia 1790, cuando el filósofo redactó los últimos capítulos de la Crítica del Juicio y le atribuyó por primera vez al 'juicio reflexivo' la función de fijar las ideas teleológicas. Los motivos de este aparente reordenamiento del pensamiento práctico de Kant son, para Heller, básicamente tres:

a) El autodesarrollo del mundo de las ideas: El genio de Kant se pone de manifiesto, no en último término en el hecho de que nunca dejó de lado los nuevos problemas, sino más bien en que los desarrollaba y los incorporaba a su sistema

b) El efecto de la crítica:

   - Herder: el concepto de libertad de Kant excluye la *libertad de la personalidad*[259].

   - Schiller: "*En la filosofía moral de Kant la idea del deber está expuesta con tal severidad que intimida a todas las gracias*"[260].

c) La Revolución Francesa.Kant escribe al respecto[261]:

> "La revolución de un pueblo lleno de ingenio que hoy vemos desarrollarse ante nuestros ojos, podrá triunfar o fracasar ; podrá venir cargada de miserias y actos de crueldad hasta el punto de que un hombre recto, aún en el caso de que pudiese confiar en llevarla a cabo felizmente, por segunda vez, no se resolvería sin embargo jamás a hacer un experimento a tal coste ; esta revolución, digo, halla empero en el ánimo de todos los espectadores ... tal participación del deseo, que casi frisa con el entusiasmo y cuya expresión puede incluso acarrear peligros, que no puede tener como causa, por lo dicho, más que una disposición moral inscrita en el género humano ...".

En opinión de Ágnes Heller, por tanto, esos tres motivos fueron los que provocaron en Kant el que intentase transformar su ética draconiana en una ética 'solónica'. Pero esta decisión no desvirtuó en absoluto su edificio crítico. Según Heller, en efecto, lo que es verdaderamente representativo en la filosofía práctica de Kant, lo que resulta realmente

'kantiano', es precisamente la formulación contundente de su ética, y así nos dice: "*Debemos aceptar como ética kantiana (1ª ética de Kant) aquello que fue acogido como tal y de esta manera en la conciencia filosófica y pública, aquello que efectivamente ha actuado e influido así, lo que siempre y en todo momento ha sido reconocido como tal*". De todas formas, Heller considera que la distinción entre ambas éticas kantianas (exponente, a nuestro parecer, en última instancia, de la dicotomía inherente a todo el pensamiento práctico de nuestro autor) resulta sumamente operativa a la hora de enfrentarse con la Filosofía del Derecho y la Filosofía de la Historia del filósofo de Königsberg, puntos culminantes de su proyecto utópico. La ética de Kant, al igual que su teoría del conocimiento y su antropología, trabajan, como consigna Heller, con dos conceptos distintos de 'humanidad', a los que, por otra parte, nos hemos referido ya repetidamente a lo largo de este trabajo[262]:

- *Homo noumenon* (la humanidad como debería ser)
- *Homo fenomenon* (el concepto de la humanidad existente)

Como advierte Heller, Kant tiene muy claro a lo largo de toda su obra que todo individuo pertenece como ser sensible a la humanidad existente, no conteniéndose en esa vertiente suya nada que pudiese representar la idea utópica de la humanidad. Esa circunstancia crea en el hombre individual una contraposición entre la pura razón práctica y la sensibilidad[263]. Francisco Javier Herrero expresa esta idea como sigue: "... *la ley moral asume dos formas diferentes: para la voluntad de un ser perfecto, es ley de santidad, y para la voluntad de todo ser finito, es ley de deber, de coacción moral*". Kant, como hemos podido comprobar, se adscribe sin ambages a la primera opción[264]. Para él, por tanto, similarmente a para Heller[265], la revelación de la máxima puramente moral supone el sometimiento completo del 'homo fenomenon' al 'homo noumenon', y continúa: "*La ley es predispuesta aquí por la pura libertad (el concepto valorativo de la libertad) y el hombre es tanto más moral cuanto más someta su persona a su personalidad*". Esto último, expresado con un vocabulario más sencillo, viene a decir que el individuo verdadero, según el punto de vista kantiano, será tanto más libre cuanto menos individual sea. A pesar de todo, Herrero advierte que, no obstante, "... *esta determinación de la voluntad*

no es necesariamente negativa, en cuanto debe controlar los impulsos de la sensibilidad, sino tiene una función positiva bien determinada”[266]. Se trata, cómo no, del ya mentado ‘supremo bien’ (no ya del supremo bien político relacionado con la libertad externa, sino del supremo bien comunitario, únicamente justificable a través de la religión) ; Ernst Bloch lo expresa como sigue[267]:

> “... pero el persistente problema de lo que en verdad condiciona, incluso en el caso del imperativo no-hipotético, no se ha perdido ; y el ‘como si’ toma aquí la forma de un ‘todavía no’ teológico”.

De todas formas, como comenta Ramón Rodríguez García, la cosa no es en sí tan complicada como parece[268]. Para él, en efecto, en la filosofía práctica el ‘hecho’ (el dato de la conciencia) viene representado por un elemento integrante del cotidiano „mundo de la vida‟, un saber moral que reside en la conciencia del hombre corriente ; Kant confirma esta apreciación[269]:

> “… no hace falta ciencia ni filosofía alguna para saber qué es lo que se debe hacer para ser honrado y bueno, y hasta sabio y virtuoso. Y esto podía haberse sospechado de antemano: que el conocimiento de lo que todo hombre está obligado a hacer y, por tanto, también a caber, es cosa que compete a todos los hombres, incluso al más vulgar”.

Esa idea que la conciencia común supuestamente posee acerca de lo que debería ser una conducta moralmente buena se basa, según el citado Rodríguez García, en tres conceptos básicos[270]:

a) *Deber*

b) *Valor moral* de la acción

c) Sentimiento de *respeto*

De todas formas, y como comenta acertadamente Herrero, “... *la libertad ... encuentra como obstáculo no sólo la naturaleza sensible, sino también la libertad de los otros hombres en su uso externo*”, y, por ende, “*... de nada sirve que yo me haya apropia-*

do esta ley y la haya hecho máxima de todas mis acciones, si el otro o los otros hombres no siguen el mismo camino"[271]. La solución a este evidente enigma, según consigna Rodriguez Aramayo y nosotros hemos ido viendo a lo largo de este capitulo, la aporta Kant con su Filosofía de la Historia, al afirmar que "*... la tarea del filósofo estriba en proclamar infatigablemente utopemas políticos, promoviendo una especie de „revolución asintótica", es decir, fomentando una constante aproximación a esos ideales promulgados por la razón*"[272]. En esa labor utopizante Kant se basó, por supuesto, en las propuestas utópicas de autores que le precedieron, y de éstas especialmente la de Jean-Jacques Rousseau, cuya característica de antiilustrado lo convierte, según Ernst Cassirer, en el mensajero de una nueva época. Citemos el texto de Cassirer como colofón final de este capítulo[273]:

> "Acaso en ninguna ocasión se muestre la fuerza de la Ilustración y la continuidad sistemática de su imagen del mundo como en el hecho de haber podido resistir el ataque de su enemigo más peligroso, logrando afirmar, frente a él, lo peculiar, lo que sólo a ella pertenecía. Rousseau no ha destruido el mundo de la Ilustración, sino que ha desplazado su centro de gravedad. Con esta hazaña intelectual ha preparado, como ningún otro pensador del XVIII, el camino de Kant. Este pudo apoyarse en Rousseau y apelar a él cuando se puso a construir su propio mundo intelectual, ese mundo con el que se supera la Ilustración, pero en el que, a la vez, obtiene ésta su último esclarecimiento y su más profunda justificación".

Influencia de Kant en la filosofía práctica moderna y contemporánea

La crítica filosófica del ideal ético-político de la Ilustración

Según Javier Muguerza, en relación con la crisis ideológica que actualmente padecemos, más que una postmodernidad habría que referirse a una *postilustración*, y justifica su aseveración como sigue[274]:

> "... cuando se habla ... de la *crisis de la modernidad*, convenga que seamos precavidos y tratemos de aclararnos sobre lo que está en crisis. No es lo mismo, en efecto, la crisis acaecida en la modernidad bajo un cierto Barroco o un cierto Romanticismo que 'nuestra' propia crisis, es decir, la crisis de 'nuestra' modernidad ... Pues bien, lo que para nosotros parece estar en crisis es, por decirlo en dos palabras, la herencia cultural de ese momento de apogeo o culminación de la modernidad que fue la Ilustración".

Omar Calabrese, por el contrario, insiste en referirse, con intenciones comparativas, a épocas pretéritas y prefiere utilizar el término de 'era neobarroca' para designar –especialmente hablando de las nuevas tendencias estéticas- a los tiempos que nos ha tocado vivir, afirmando que, de forma similar a lo que ocurrió hace más de tres siglos, *asistimos a la pérdida de la integridad, de la globalidad, de la sistematización, de la mudabilidad*", Pero añade lo siguiente, matizando sus afirmaciones[275]:

> "... la etiqueta no significa que hemos 'vuelto' al barroco, ni que lo que define 'neobarroco' sea la totalidad de las manifestaciones estéticas de esta sociedad, ni su ámbito victorioso, ni el más positivo. El 'neobarroco' es simplemente un 'aire del tiempo' que invade muchos fenómenos culturales de hoy en todos los campos del saber, haciéndolos familiares los unos a los otros y que, al mismo tiempo, los diferencia de todos los otros fenómenos culturales de un pasado más o menos reciente. Siguiendo este principio me permito asociar ciertas teorías científicas de hoy (catástrofes, fractales, estructuras disipadoras, teorías del caos, teorías de la

complejidad, etc.) con ciertas formas de arte, de literatura, de filosofía y hasta de consumo cultural".

El pensador que acuñó el término de 'postmoderno' fue Jean-François Lyotard[276], describiendo la situación actual a grandes rasgos como una atomización de lo social en "*redes flexibles de juegos de lenguaje*" como resultado del inmenso desarrollo que han ido experimentando los medios de comunicación social[277]. En la misma línea que este autor, Gianni Vattimo, otro de los profetas del postmodernismo, afirma que "... *la modernidad deja de existir cuando –por múltiples razones- desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria*". Lo que realmente está en crisis, según él, es la noción ilustrada de 'progreso' al estilo europeo, pues fenómenos sociales como el colonialismo y el imperialismo, junto con el surgimiento de la sociedad de la comunicación, la han vuelto obsoleta. Vattimo resume su posición en tres puntos[278]:

a) Que en el nacimiento de una sociedad postmoderna desempeñan un papel determinante los medios de comunicación.

b) Que esos medios caracterizon a esta sociedad no como una sociedad más transparente, más consciente de sí, más *ilustrada*, sino como una sociedad más compleja, incluso caótica.

c) Que precisamente en este relativo caos residen nuestras esperanzas de emancipación.

El sociólogo norteamericano Daniel Bell, por su parte, considera las siguientes características positivas de los medios de comunicación de masas[279]:

- Aburguesamiento de la clase obrera
- Expansión de los barrios residenciales suburbanos
- Incremento del beneficio
- Nueva abundancia.

Todas esas circunstancias apuntan a lo que Bell llama 'carácter democratizador de la sociedad de masas', que en su opinión estriba en que "*... ésta, al mismo tiempo que incorpora a la sociedad a las grandes masas, crea mayor diversidad y variedad, y una aguda red de experiencias, a medida que un número creciente de aspectos del mundo se pone al alcance del hombre común*". Se trata, más que nada, de una cultura visual, ya que[280]:

a) El mundo moderno es un mundo ciudadano, y la vida en las grandes ciudades ofrece a la gente una rica gama de ocasiones de ver y de querer ver las cosas (en lugar de leerlas o de oírlas).

b) Naturaleza del mundo contemporáneo, con su sed de acción (en lugar de contemplación), su búsqueda de novedades y su avidez de sensaciones.

Este proceso, como consigna Bell, teniendo en cuenta que la sociedad "*... espera que la cultura pague por sí sola, en vez de estar subvencionada, ...*", conlleva un obvio problema de marketing[281]:

- Los productos culturales (películas, espectáculos teatrales y de televisión), a diferencia de los bienes industriales, no se pueden automatizar fácilmente, y los costos de producción suben automáticamente.

- Los productores, con vistas a las ganancias, intentan llegar a un mercado lo más amplio posible, con lo que se tiende a encontrar el mínimo común denominador en el ámbito de los entretenimientos que se ofrecen a la gran masa.

La posición de los postmodernos ('postestructuralistas') es, según Ballesteros, totalmente contraria a la defendida por Rousseau en su celebre Carta a D'Alembert, donde criticaba la presentación de la politica como puro simulacro ; para Jacques Derrida[282], por ejemplo, una tal representación escénica "*... es inevitable, y lo absurdo es indignarse moralísticamente en contra de ello*". Ballesteros concluye[283]:

> "Se comprende fácilmente que el *elitismo,* el desprecio por la masa, y la sumisión a la sociedad de consumo, propias de los autores postestructuralistas, hayan sido utilizados por la modernización tecnocrática presentándolos como los genuinos postmodernos. El eco gigantesco dado hoy a los autores postestructuralistas a escala de todo el mundo occidental parece que sólo puede estar justificado como un modelo de distraer a la opinión pública de la atención al

nuevo paradigma de la 'calidad de vida', y del modo de pensar alternativo (eco-pacifista-feminista), único que, en verdad, merece el nombre de postmoderno".

Ferenc Fehér, por su parte, relaciona el modo de pensar postmoderno con cuatro preocupaciones típicas del europeo actual[284]:

a) Que no estamos viviendo en el presente, no estamos donde estamos, sino 'después'.

b) Descubrimiento de nuestra contingencia con una diferencia

c) Que Europa ("*la cultura hermenéutica por excelencia*") se está convirtiendo gradualmente en un museo

d) Status del 'modernismo' como cultura.

En vista de estos interrogantes, Fehér se pregunta si el postmodernismo será realmente neoconservador, como algunos lo definen, o simplemente apolítico. Y así comenta: "*El postmodernismo, una condición eminentemente pluralista, puede ser apolítico, pero en la medida en que está comprometida con la política ha sido relacionado hasta ahora con un tipo particular de política izquierdista en todos y cada uno de los casos. Además, el postmodernismo es políticamente minimalista y un destructor de la política redentora (muy similar a su otra tendencia principal, la desacralización del arte)*". La conclusión de Fehér es similar a la que hemos visto de Ballesteros[285]:

> "Nuestro mundo (el mundo en el que la condición postmoderna puede en- contrar morada) es profundamente problemático. Es también un mundo en el que podemos permanecer y encontrar alguna gratificación. Tiene que ser revelado como defectuoso día a día. Pero si se destruye más allá de un cierto punto, tras la destotalización puede surgir una nueva totalización: la pérdida total de libertad o la destrucción definitiva. Ambas soluciones serían distintas de las postmodernas: serian antimodernas".

Según Gerard Vilar, cualquier filosofia que se precie ha de ser necesariamente crítica, tanto en lo que concierne al saber como en aquello que se refiere al mundo ; lo que ocurre es que, en las filosofias postmetafisicas de la actualidad, y al contrario que en el pensamiento ilustrado, "*... el concepto de crítica prácticamente se identifica con el de 'racionalidad'*", y esta circunstancia ha conducido a una diversificación y especialización de la susodicha crítica, que adopta cuatro formas posibles[286]:

- *Crítica teórica*: Apela a la verdad o validez cognitiva de unos determinados juicios frente a la falsedad o al carácter ideológico de otros.

- *Crítica pragmática o técnica*: Apela a la eficacia o utilidad de ciertos juicios, acciones o instituciones frente al carácter ineficiente o inútil de otros.

- *Crítica normativa, moral o política*: Defiende el carácter justo o bueno de unas opiniones, acciones o instituciones frente a la naturaleza injusta o mala de otras.

- *Crítica estética*: Defiende la belleza, la autenticidad o la adecuación de ciertos objetos frente a otros.

En consonancia con lo anterior, Vilar se refiere a una tradición filosófica y científico-social "*... que entiende su actividad como un momento de la praxis transfor madora de la sociedad*"[287] que se ha enfrentado desde el campo teórico a los procesos de modernización y racionalización social en un triple frente critico[288]:

a) Denunciando la ineficiencia o irracionalidad funcional del sistema en sus diferentes aspectos (económico, político, social, cultural) o en su mutua incompatibilidad

b) Denunciando el carácter injusto del sistema productivo y/o distributivo (explotación, desigualdad)

c) Denunciando la alienación (v.gr., inadecuación, deformación, falsedad), tanto espiritual como existencial, de los individuos que viven en las sociedades modernas y sus formas de vida.

Por otra parte, y como bien advierte Albrecht Wellmer, también representante de la Teoría Crítica a que nos referíamos más arriba, hoy por hoy no nos queda más remedio

que reconocer la innegable superioridad del mecanismo del mercado en lo que se refiere a eficacia económica ; así dice[289]:

> "La única alternativa que conozco al mecanismo de dirección económica del mercado es la regulación burocrática, y parece que existe hoy un consenso universal en que el mecanismo de mercado es superior en cuanto a eficacia económica. Por eficacia económica entiendo la eficacia respecto a la producción y distribución de bienes materiales, que se ha revelado mucho más flexible y eficaz que cualquier tipo 'política' de interacción y de toma de decisiones. Dado que esto ya forma parte casi del sentido común económico en las sociedades modernas, se podría fácilmente interpretar como el contenido de un real –o al menos potencial- consenso democrático".

Wellmer distingue, basándose en el pensamiento de Charles Taylor[290], entre concepciones individualistas y comunitarias de la libertad. Las tesis 'individualistas' se refieren, como su propio nombre indica, a individuos aislados caracterizados por unos ciertos derechos y por una cierta racionalidad y que tratan de construir instituciones políticas como resultado de un contrato entre individuos libres e iguales[291] ; viene a ser más o menos lo que defiende Kant en la Metafísica de las Costumbres cuando dice[292]: "*Es recta aquella acción -o su máxima- que sea tal que la libertad* (Freiheit der Willkür) *de cada individuo pueda coexistir con la libertad de todos los demás según una ley universal*". Las tesis 'comunitarias', sostienen que el lugar original de la libertad se basaría en "*... una sociedad que fuera el medio de individuación a través de la socialzación*". Wellmer añade la siguiente coletilla[293]:

> "Todo comunitario, sin embargo, en la medida en que quiera ponerse claramente de parte de la tradición ilustrada, tiene que aceptar el hecho de que la moderna sociedad burguesa es la sociedad paradigmática de la ilustración en el mundo moderno: la única sociedad en la que, en buena medida, se han institucionalizado con seguridad los derechos humanos, el imperio de la ley, las libertades públicas y las instituciones democráticas".

La democracia burguesa se fundamenta, según Wellmer, en lo que Hegel llamaba 'sociedad civil', que, en resumidas cuentas, no es otra cosa que "*... una sociedad de propietarios que, a pesar de sus diferencias religiosas, raciales, políticas, etc., son iguales ante la ley y a quienes, de acuerdo con las leyes generales, se les permite perseguir sus*

intereses personales y sus peculiares ideas de felicidad y que, finalmente, son libres para escoger carreras, profesiones, empleos o lugares de trabajo o de residencia". Hegel, perfectamente consciente de este atolladero terminológico, intentó salir de él mediante su Teoría del Estado, que contemplaba una "*... esfera de la vida fisica en la que el antagonismo de la sociedad civil está 'superado', no aniquilado, esto es, vencido al ser relativizado*"[294]. Como constata Wellmer, esta concepción hegeliana del Estado no es en absoluto iusnaturalista, a pesar de lo que se haya podido afirmar ; de hecho, Hegel opone -en la Filosofía del Derecho- dos decisivos argumentos a "*... la interpretación política de los principios del derecho natural como principios de participación democrática y de tomas de decisión democráticas en las modernas sociedades*"[295]:

1) Objeción comunitaria contra la antropología individualista: la idea de democracia tal como se desarrolla en las teorías del derecho natural, es abstracta tanto los presupuestos antropológicos de la misma como el concepto de 'libertad negativa' son demasiado débiles para sostener la idea de democracia como una forma de vida ética.

2) Argumento acerca de la diferenciación y complejidad de las sociedades modernas: éstas, junto con la emergencia de una esfera despolitizada de sociedad civil, no autorizan una cosa tal como una democracia *directa* que lo impregne todo en el Estado moderno.

El siguiente paso, según Wellmer, en lo que se refiere a la configuración del moderno concepto de democracia lo constituye la obra del francés Alexis de Tocqueville, quien define aquel término como realización igualitaria de la libertad negativa en la sociedad civil de nuestra época. Esta definición sugiere tres conceptos, en opinión de Wellmer[296]:

a) La idea de individuos que actúan concertadamente para tratar y decidir sobre materias de interés común

b) La idea del discurso público como medio para la clasificación, transformación y crítica de opiniones personales, opciones e interpretaciones

c) La idea de un derecho igual de los individuos a participar en el proceso de dar forma y determinar su vida colectiva.

Para Wellmer, "... *la libertad 'negativa' incorporada a las estructuras de la sociedad civil se ve aquí transformada en libertad 'positiva' de ciudadanos* que actúan con-[297]*certadamente*". La conclusión, según él, no puede ser más que la siguiente:

> "El proyecto de modernidad, ..., está íntimamente ligado a una idea universal de libertad. La libertad, sin embargo, no es de esa clase de cosas que puedan realizarse para siempre en un sentido definitivo o perfecto; el proyecto de modernidad, en consecuencia, no es de esa clase de proyectos que puedan 'completarse' para siempre. La única forma en que este proyecto podía completarse para siempre es a través del agotamiento o de la autoaniquilación de la humanidad -posibilidad que, como sabemos, ya no es inconcebible".

En opinión de Jorge Martínez-Contreras, de las tres consignas de la Revolución Francesa (v.gr., igualdad, libertad y fraternidad), la que más se echa de menos en la sociedad de nuestros días es la igualdad[298]. Amelia Valcárcel, por su parte, dice[299]:

> "Afirmar que hemos heredado la igualdad es hacer un diagnóstico de los tiempos. Los que vivimos están marcados por un rasgo al que se da en llamar igualitarismo y en otras ocasiones 'ideología igualitarista'. El igualitarismo constituye gran parte de la legitimación de nuestros sistemas políticos y, desde el siglo anterior, el detonante de polémicas filosóficas y filosófico-políticas que hacen bastante más que colear. Nos hemos acostumbrado a saber que la igualdad o su negación es una de las tramas fuertes del pensamiento cuyo origen situamos en la Ilustración y en el que nos desenvolvemos. Forma parte de esa tradición que se resiste a ser embalsamada en los museos. Está viva y se escapa. Los que corean el fin de las perspectivas emancipatorias nos avisan sin embargo de que ya no hablamos de lo mismo que nuestros antecesores dieciochescos. El problema no es la igualdad, sino la diferencia".

Victoria Camps, en cambio, piensa que es más bien fraternidad lo que se echa en falta: "*Hoy por hoy, parece inviable la elaboración de un programa político auténticamente progresista. La vacilación entre el liberalismo y el socialismo, el miedo a un marxismo dogmático, bloquean cualquier impulso ideológico progresista. Surgen, sin embargo, problemas y conflictos apropósito de cuestiones de interés común: la política fiscal o económica, la degradación del medio ambiente, el deficiente funcionamiento de los servicios públicos. Mejorar -o simplemente aclarar- cualquiera de esos problemas, desde los distintos frentes en conflicto y con la participación igual de todos ellos, es una cuestión*

de justicia y solidaridad". Luego aclara que los filósofos ilustrados, inspiradores de los ideales de la Revolución Francesa, nunca estuvieron unánimes con respecto al valor de la solidaridad y sólo la reconocieron con reticencias, con las consecuencias que todos conocemos[300]. En opinión de Carlos Thiebaut, y puesto que las múltiples dudas que generalmente se plantean ante la herencia ilustrada ya estaban sobre el tapete desde sus mismos inicios, al hilo de su critica a la filosofia racionalista, tal vez "*... la quiebra de las filosofías raionalistas y trascendentales de la ilustración no signifique, o no tenga que significar, la abolición de aquel programa normativo de la modernidad; asistimos, así, en la filosofia contemporánea a repetidos intentos para comprender de nuevo aquellos ideales éticos sin tener que alojarnos en filosofías que la crítica contemporánea -por su sensibilidad contextual, por su giro pragmático o por su especial acento sociohistóricoha hecho de difícil sostenimiento*"[301]. Se refiere Thiebaut a perspectivas teóricas críticas co-mo las de Horkheimer y Adorno[302], Jürgen Habermas[303], la crítica foucaultiana[304] o inclu-so las elaboraciones del neo-pragmatismo americano de Richard Rorty y otros[305], posicio-nes que, en su opinión, "*... coinciden, al menos, en la revisión de esa herencia de la Ilustración, aunque la dieran solamente a la hora de adjetivarla como conclusa, como pendiente e inacabada o sencillamente como imposible".* La labor crítica que tales filosofías deberían llevar a cabo se fundamentaría, por tanto, en tres órdenes de cuestiones[306]:

a) *Crítica epistémica*: Respecto a cómo y en qué sentido los elementos y condiciones de interpretación contextuales contrapesan y modifican las pretensiones universalistas de la idea moderno-ilustrada de 'verdad'.

b) *Crítica ética*: Respecto a cómo pensar la discusión y la propuesta de aquellos contenidos morales cuya carencia se vive en nuestros días como una ausencia que necesita urgente satisfacción

c) *Crítica metafilosófica*: Respecto a cuál es el estatuto y cuál es el papel que puede asignársele a la filosofia en relación con los diversos sistemas teóricos de interpretación de la sociedad, y también en relación a los diversos sistemas de acción social y, en concreto, respecto a la política.

Semejante análisis descubrirá, evidentemente, el innegable hecho de la *autonomía de la razón práctica*, que, para el anteriormente citado José Rubio Carracedo[307] constituye, sin ningún lugar a dudas, "*... uno de los logros más característicos de la ilustración,*

sobre el que la modernidad edificará el torreón quizá más favorable de su programa: la autoconstitución del sujeto moral". Y Thiebaut añade[308]:

> "Pero en el programa moderno-ilustrado no sólo se producía esa escisión entre el discurso de fundamentación ético y la formulación de un ideal de vida concreto, es decir, de un contenido normativo especifico, sino que esa escisión comportaba también que ese programa había de ser también, y necesariamente, un programa que se desarrollara sobre la base de lo que ha venido a llamarse un procedimiento ético y que señala que aquello a lo que la filosofía moral puede apuntar es al diseño de un procedimiento para justificar, validar o criticar, enunciados normativos pertenecientes a lo justo público que hemos mencionado".

Investigando sobre el problema anteriormente mencionado de la igualdad, Jorge Martínez-Contreras rechaza la posibilidad de que la ética ilustrada fuese antihumanista, argumentando que la opinión según la cual la pregunta acerca de la realidad de una naturaleza humana puede ser obviada con facilidad declarándola falta de interés es más bien propia del siglo anterior, el XVII (Descartes, Spinoza), que del XVIII. Ya desde entonces, en efecto, se solía estudiar la cuestión de lo humano en tres ámbitos distintos[309]:

- Ambito de lo natural o biológico
- Ambito de lo heterónomo
- Ambito de lo autónomo.

En esta división advierte Martínez-Contreras una contradicción, ya que, como él bien afirma, "*... no se puede concebir, sin compromiso dualista aparente, la posibilidad de que un ámbito racional contenga a la vez un nivel heterónomo y otro autónomo*". En ese sentido piensa este autor que es posible que con los progresos que se han ido alcanzando en el estudio de los ámbitos natural y heterónomo del ser humano se haya llegado a conocer bastante mejor cómo se organizan y funcionan los diferentes tipos de sociedaddes humanas e incluso se haya podido introducir ingenierilmente modificaciones individuales y microsociales en algunas de esas estructuras ; pero cree que toda supuesta 'ingeniería social' tiene un límite: "*... dudo que podamos hablar de que hemos hecho o haremos progresos morales 'strictu sensu', es decir, progresos restringidos al ámbito de lo autónomo*

y en particular a la intencionalidad humana"[310]. Esta opinión engarza, por supuesto, con la asunción por parte de los pensadores ilustrados de una cierta autonomía de lo moral con respecto a lo biológico, de la que se deriva su (y nuestra) idea de la tolerancia: no sólo comprender, sino aceptar las diferencias o, expresado en palabras de Carlos Thiebaut, "*... es precisamente la pluralidad deformas de vida, pluralidad a la que hemos empezado a ser sensibles precisamente en la modernidad, la que exige que la definición del punto de vista moral no se identifique con ninguna de esas formas de vida*"[311]. Terminaremos este apartado con otra cita del mismo autor[312]:

> "Dentro de un panorama complejo de posiciones teóricas y de críticas cruzadas, el carácter global del proceso apunta, pues, a que el proyecto moderno-ilustrado de filosofía es (ya) incapaz de sostenerse como interpretación del presente, de nuestra condición y de nuestra historia y que es necesario proce-der a su urgente modificación con paradigmas aparentemente de menor prosa-pia y, en cualquier caso, de menor arrogancia, pero no por ello menos críticos y más acomodaticios".

Del utopismo de los ilustrados al antiutopismo del siglo XX:

Piensa Antoni Defez que espropio del pensamiento utópico creer que existe algún tipo de algoritmo que explique el funcionamiento de la sociedad y de la historia, lo que permitiría al filósofo saber cuáles son los medios ndisponibles para reformar o incluso invertir la realidad humana, con el fin de alcanzar una situación social donde imperen definitivamente y 'sin mácula' la libertad, la justicia, la igualdad, el orden, etc. Tal esquema filosófico, sin embargo, no sería de aceptación obligatoria, porque "*el mundo humano, tanto por su complejidad como por el hecho de estar constituido por realidades intensionales –o si se quiere, por dimensiones de sentido (símbolos, creencias, valores, recuerdos, actitudes, aspiraciones, deseos, intenciones, etc.)- como por ejemplo las identidades colectivas y las naciones, no es reductible al tipo de explicación que suele ser satisfactoria en el caso de los hechos naturales*" [313]. Por otro lado, siguiendo a Manuel & Manuel podemos aseverar que "*... el modo utópico de pensar y sentir, con su orígenes en las grandes visiones históricas de la edad de oro y de gestas prometeicas, sustentado a la*

vez por la escatología judaica y cristiana y resumido en miles de obras en todas las sociedades europeas a partir de mediados del siglo XV, se debate en cierto modo por mantenerse a flote a toda costa". De hecho, gran parte de la producción utopista de nuestros días no es más que una pálida reproducción de utopías del pasado, aunque actualizadas dentro de lo posible en cuanto a lenguaje y conocimientos científicos: vuelos espaciales, planetas inexplorados, etc., en vez de islas más o menos paradisíacas. Manuel & Manuel comentan en relación con todo esto[314]:

> "Es curioso que, cuando disponemos de nuevos poderes científicos maravillosos en una mayor escala, nos veamos enfrentados a una terrible escasez de invención en cuanto a modalidades utópicas. Existe una discrepancia entre la expansión y la persistencia de deseos utópicos anticuados, vestigios de las primeras sociedades agrarias o de la aparición del industrialismo a finales del siglo XVIII. Lo que más desconcierta a un historiador critico de hoy es el abismo que hay entre la enorme acumulación de instrumentos tecnológicos y científicos para que todo resulte posible y la lamentable pobreza de los objetivos".

Por otro lado, las utopías científicas contemporáneas, como constatan Manuel & Manuel, rechazan por sistema toda referencia al orden político ideal, "*... al igual que se eliminara de la utopía en otro tiempo el orden divino*"[315]. Para Angela Sierra, sin embargo, semejante cientifismo aparentemente inocuo sí que tiene un objetivo evidente: formular modelos sociales de validez universal, constituidos lo más coherentemente posible "*... respecto de la realidad social objetiva a la que pretende dar razón*". Por el contrario, y ya desde el primer tercio del siglo XX, han aparecido las que esta autora denomina 'antiutopías' o 'contrautopías', un subgénero literario, según ella, opuesto en el propósito, si no en la expresión, a las utopías propiamente dichas. Sierra aclara el concepto[316]:

> "Si en estas últimas se describen con intención paradigmática sociedaddes regidas por una moralidad racional y unos ideales de justicia universales, en aquellas, por el contrario, se dan noticias de sociedades, presuntamente perfectas, en las que se racionaliza el universo social mediante el uso de un conjunto de técnicas capaces de resolver los problemas específicos que se presentan en el proceso de dominación de la naturaleza, pero que al aplicarse sobre el individuo humano para asegurar su cooperación con el proyecto social en curso y su sumisión a los ideales que animan al mismo, le inducen al desarrollo de conductas convencionalmente adecuadas para tales fines, pero no necesariamente racionales".

Por otro lado, dichas antiutopías, según Angela Sierra, pretenden a todas luces "... *prevenir a sus lectores acerca de los peligros que conlleva la instauración del Estado ideal, que es definido no como un orden racional y justo, sino como un cosmos social mecánico constrictivo, en relación al cual los vicios funcionales del Estado* real *resultan soportables en la medida que suponen riesgos menores para la autonomía del individuo*". Manuel & Manuel ven una inspiración más bien darwinista en este tipo de literatura, ya que a sus autores les preocupaba sobremanera cuál seria la evolución ulterior del ser humano. En sus relatos, que reviven viejas creencias rastreables hasta la Edad Media y que habían revivido en las narraciones de viajes del siglo XVIII, vaticinaban por regla general "*... una serie de mundos poblados por criaturas que se deslizaban por fases sucesivas en su evolución -o degeneración- biológica*", presentando utopías bastante negativas o ambivalentes[317]:

> "La horripilante especie cuyo aspecto y cuyos poderes físicos y mentales recién adquiridos aterrorizaba a los pocos humanos que habían quedado no podía ocupar un lugar en ninguna utopía como ciudad ideal de la tradición griega. Por lo general, los seres transformados se tenían que mover hacia la omnipotencia y hacia la disminución del lado afectivo. Una máquina animal, emocionalmente empobrecida y que no existe más que para el ejercicio del poder, es el nuevo estereotipo de la utopía, por cierto no muy alejado del hombre de la época".

Frente a esta antiutopía pesimista se desarrolló simultáneamente un planteamiento utópico de distinto signo inspirado en la obra del paleontólogo jesuita Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955)[318], así como en los biólogos humanistas ingleses y en algunos autores franceses de inspiración marxista. Teilhard, según Manuel & Manuel, hacía el siguiente razonamiento[319]:

> "Si desde el hombre de Cro-Magnon no se ha producido una evolución física perceptible de la especie, ¿en qué radica nuestra superioridad? Sólo en la existencia de un orden social y psíquico transmitido que empieza a ser absorbido en una edad primitiva. El saber que sustenta este orden se ha acumulado a través de los siglos, y se puede definir el futuro progreso evolutivo como el crecimiento continuado de este inmenso tesoro".

El ya citado *freudomarxismo*, por otra parte, germen de la Teoría Crítica[320], se desarrolló paralelamente a la utopía darwinista, según Manuel & Manuel, como un intento

de un grupo de psicólogos, antropólogos y filósofos de "... *estudiar a fondo la doctrina de Freud y liberarle de la imagen algo sombría que había dejado entrever sobre el futuro de la humanidad, sobre todo en sus últimas obras*". [321] En ese último período había elaborado Sigmund Freud, como resultado de sus investigaciones acerca del 'narcisismo' (ciertos impulsos de naturaleza sexual, atribuidos hasta entonces a los impulsos del 'yo'), su 2ª Teoría de los Impulsos, según la cual las pulsiones procedentes del inconsciente podían ser de dos tipos[322]:

- <u>Impulsos de vida</u> (*eros*): su finalidad es la unión (establecer unidades cada vez más amplias y persistir)

- <u>Impulsos de muerte o de 'Nirvana'</u> (*thanatos*): el fin último de todo ser vivo es el retorno a lo inorgánico.

Esa concepción, mediante la cual, en opinión de Manuel & Manuel[323], "… *arremete directamente Freud contra la utopía marxista con la que su sistema se declara en conflicto permanente*", le proporcionaba una visión un tanto sombría acerca del género humano[324]:

> "Para la gran masa de la humanidad no ve Freud gran esperanza: seguirá conduciéndose como una manada de bestias, vacilando constantemente entre la Muerte y el Eros. Quizá unas pocas personas, como él mismo o un Einstein, podrán tener acceso a la sabiduría y sublimar con éxito sus agresiones. Estos pocos desdichados son verdaderos creyentes en todos los dictados del imperativo moral kantiano. Su solución no es la felicidad, una felicidad hedonista, que, en última instancia, es tan imposible para Freud como lo fue para Kant o para Epicteto o para Epicuro. Los valores morales universales de Kant los da por supuestos Freud para esta pequeña sociedad. Su psicoanálisis no sufre ninguna crisis de va- lores porque está arropado por una moralidad kantiana que da por supuesto el sistema educativo germano-judaico".

El primer discípulo de Freud que intentó conciliar los descubrimientos de su maestro con la utopía marxista fue Wilhelm Reich (1897-1957)[325], el cual, "... *en vez de una civilización futura que se apoyara en la represión acentuada de los instintos, predicó la apoteosis del cuerpo en todas sus partes y la exaltación del orgasmo*"[326]. La actividad de Reich se desarrolló mayormente antes de la 2ª Guerra Mundial ; más tarde, entre las déca-

das de los 40 y de los 60, su trabajo fue continuado por autores como Erich Fromm[327], Norman O. Brown[328] y el ya citado Herbert Marcuse, que, para Manuel & Manuel, "... *representan una curiosa resurrección de la utopía adámica en una sociedad mecanizada en la que las relaciones se hallan amenazadas por una atrofia del amor*". En opinión de Manuel & Manuel, la según ellos "... *anticientífica y antirracionalista*" 'utopía contracultural', surgida indirectamente a partir de las teorías anteriormente descritas, no se basa -igual que todas las de este siglo- en ideas originales: "… *puede ir asociada a una reinterpretación emocional del cristianismo ; o puede buscar sustento espiritual en alguna de las religiones orientales, como el budismo Zen o el hinduismo ; o puede inventar nuevas religiones psicológicas y aliarse con la búsqueda de una eupsiquía altamente privatizada*" [329]. Eso, más o menos, es lo que vienen a significarlas palabras de Theodore Roszak, uno de los más reconocidos profetas de este movimiento, cuando invita a los jóvenes a "... *abrirse ... para que lo que está Ahí Fuera penetre en ellos y los sacuda en sus mismos cimientos*", y añade[330]:

> "De una cosa no puede haber ninguna duda: que al tratar con la realidad que captan nuestras potencias no intelectivas, no hay expertos. La expansión de la personalidad no es algo que pueda conseguirse con alguna capacitación especial, sino por una inocente disposición abierta a la experiencia. Es impredecible dónde y cuándo el relámpago de luz alumbrará las aspi-raciones imaginarias guardadas en esas facultades personales. Jakob Boehme encontró su momento cuando un rayo del sol perdido arrancó brillantes destellos de un plato de metal. Se dice que el maestro zen Kensu, obtuvo su visión al morder un camarón que acababa de capturar. Tolstoi estaba convencido de que la experiencia llegaba en el momento de sacrificarse a un amigo, sin que importase el carácter inconsecuente y oscuro del acto. La magia interior y sencilla de estos momentos decisivos nos aguarda a cada uno de nosotros y nos encontrará si la dejamos".

Algo muy distinto es, según Manuel & Manuel[331], la utopía behaviorista o 'conductista', planteada por primera vez por Burrhus F. Skinner (1904-1982), especialmente en su novela utópica Walden Dos. Según Marta González García, aunque algunos autores señalan que la ciencia moderna y el pensamiento utópico moderno tienen su fe-cha de nacimiento en la misma época histórica, el florecimiento de la utopía científica propiamente dicha, la utopía alcanzada gracias al desarrollo de la ciencia y la tecnología y escrita por científicos activos o escritores con formación científica, tiene lugar con el

cambio del siglo XIX al XX[332]. El exacerbado optimismo por el progreso científico-tecnológico que se dio al principio de éste, así como los imperativos técnicos surgidos de las necesidades del nuevo orden social hacen que los científicos mismos se interesen por legitimar sus teorías ante el tribunal de la sociedad. Construir un mundo perfecto con los instrumentos proporcionados por una ciencia y una tecnología que se veían avanzando a grandes pasos hacia la perfección era una tarea para la que el experto en objetividad, racionalidad y universalidad estaba especialmente capacitado[333].

El conductismo, presentado en 1913 por J.B. Watson, fue uno de los productos de ese contexto social y profesional. "Should a Child Have More than One Mother?", la utopía watsoniana, del año 1929, ejemplifica de un modo especialmente representativo el tipo de 'psicología pop' practicada por Watson fuera de la rigidez de la vida académica. Se decribe la vida maravillosa de un lugar llamado Utopía construido en el más clásico estilo del género. La revolucionaria apariencia de radicalidad de sus sugerencias se entremezcla con la defensa de modos de vida y valores absolutamente tradicionales. La fuente del fracaso de su tiempo en criar niños felices es que las mujeres (las esposas) no tienen suficientes cosas que hacer. Los avances científicos y la producción en masa han hecho que sus tareas sean tan fáciles que les sobra demasiado tiempo libre. Y utilizan ese tiempo en destruir la felicidad de sus hijos. Las madres proyectan sobre sus hijos no sólo su aburrimiento, sino también todas las frustraciones e inhibiciones causadas fundamentalmente por su incapacidad de llevar una vida sexual satisfactoria[334]. En opinión de Manuel & Manuel, la utopía skinneriana a la que nos referíamos más arriba, al igual que otras muchas del siglo XX, no es en realidad más que una actualización de diversos elementos tomados de Moro y Owen, refundidos con técnicas experimentales: "*La ciencia ficción ha cooptado las técnicas conductistas, complementandolas con dispositivos quirúrgicos y farmacológicos. La profusa literatura sobre sociedades imaginarias dominadas mediante controles psicológicos, se asemeja a las distopías clásicas de Wells, Zamiatin y Orwell. En la década de los setenta, este tipo de literatura representa prácticamente la décima parte de toda la narrativa que sale de las imprentas de Estados Unidos*"[335].

El 'socialismo utópico':

En 1844, Karl Marx, que hasta el momento había formado parte de la 'izquierda hegeliana', tuvo que exiliarse a París al radicalizar su postura filosófica. Allí entró en contacto con una serie de pensadores, representantes de una filosofía social en Francia ; eran los mismos que luego Friedrich Engels (el otro gran clásico del marxismo, al que Marx también conoció en París) categorizaría como *socialistas utópicos*, para diferenciarlos del 'socialismo científico' que el marxismo pretendía ser. Estos autores ejercieron una gran influencia sobre Marx, hasta el punto de que se puede decir que el marxismo surgió de la síntesis dialéctica entre socialismo utópico y hegelianismo de izquierdas[336]. Según Angel J. Cappelletti, "*... durante la primera mitad del siglo XIX, el pensamiento socialista asumió caracteres que lo vinculan a la utopía, aunque no siempre se haya manifestado a través del relato utópico propiamente dicho*". Estos autores creían en una condición natural del hombre que era preciso descubrir e instaurar. Su punto de vista fue considerado utópico, como decimos, por los clásicos del marxismo por dos razones fundamentales[337]:

a) *Desconocimiento de la Historia*

- Carácter abstracto y no-dialéctico de su racionalismo
- Concepto de naturaleza humana que considera a ésta como ya hecha y realizada para siempre

b) *Ignorancia o negación de la lucha de clases* y, en particular, del papel que le corresponde a la clase obrera en la realización del socialismo.

En opinión de Manuel & Manuel, sin embargo, los socialistas utópicos, encabezados por Saint-Simon, Fourier y Owen, "*... predijeron el futuro y, con el mismo impulso esforzado, trataron de controlarlo persuadiendo a sus contemporáneos que adoptaran por las buenas, y sin derramamiento de sangre, el curso que tenían que seguir infaliblemente las cosas. Estaban realmente intoxicados de futuro: no dejaban de mirar hacia lo que estaba a punto de ocurrir, sabiendo que ello sería bueno para la humanidad*". Para ello procedieron a desarrollar un nuevo lenguaje[338]:

> “Colectivamente considerados, estos utópicos inventaron un nuevo vocabulario de pensamiento social: lo mismo tomaban términos familiares infundiendoles una nueva intensidad emocional, cambiando su significado en este proceso, que acuñaban neologismos. La crisis, lo moral, lo social, el socialismo, el progreso, la armonía, el movimiento, la escuela, la felicidad, el sistema, la revolución, la atracción, el antagonismo, la repulsión, el amor, la pasión, el instinto, lo mutuo, la asociación, la capacidad, la necesidad, la educación, etc., eran términos que diversamente combinados en frases, punteaban un firmamento recién descubierto. Estos tres grandes movimientos utópicos contemporáneos (así como otros menores) utilizaron un arsenal parecido, por no decir idéntico, de conceptos metafóricos”.

Para Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825), la Historia de la Humanidad hay que entenderla como un desarrollo continuo. Surge, en su opinión, del constante sucederse de dos tipos de épocas[339]:

a) *Epoca orgánica* (descansa sobre un sistema de creencias bien establecido)

b) *Epoca crítica* (surge al cambiar la idea central sobre la cual se había establecido la ‘época orgánica’)

Suponía Saint-Simon que este proceso terminará cuando se lograse el equilibrio entre ambos tipos de épocas, cuando se llegara a una *época positiva* en la cual ya no hubiese ningún sistema de creencias que cambiar. Esa ‘época positiva’ se caracterizaría por dos rasgos[340]:

- Poder temporal: científicos, ‘industriales’ (v.gr., agricultores, fabricantes y negociantes)

- Poder espiritual: similar al que se supone que prevalecía en tiempos del cristianismo primitivo.

Según Cappelletti, Saint-Simon desconfiaba claramente de las clases populares, que ya habían demostrado con creces, según él, su incapacidad para gobernarse a sí mismas durante la reciente Revolución Francesa. “*Difícilmente se le podría tomar por un demócrata, ya que considera la desigualdad social no sólo útil, sino también natural*”.

No obstante, él le daba mayor importancia a una organización racional de la economía que a la forma de gobierno en sí ; este hecho convierte a Saint-Simon, en opinión de Friedrich Engels, era un claro predecesor del marxismo, pues esta en su opinión 'genial' intuición saint-simoniana le permite a su autor "... *contener ya, en germen, casi todas las ideas no estrictamente económicas de los socialistas posteriores*"[341]. Para Cappelletti, sin embargo, el hecho de que Saint-Simon no sólo renunciase a la revolución, sino también a toda lucha política, convierte a su planteamiento en claramente utópico, aunque es evidente que la trascendencia de este autor entre la intelectualidad de su época fue innegablemente inmensa[342]:

> "La influencia de Saint-Simon (fuera de sus aportes ideológicos al marxismo y al socialismo posterior) se manifestó en Francia a través de un entusias- ta grupo de discípulos constituido en parte por antiguos conspiradores, como Bazard y Buchez, en parte por ingenieros y técnicos, como Enfantin, Talabot, Reynaud y Charton ... Con Bazard, el saint-simonismo, que originalmente admitía la propiedad privada, evoluciona hacia una crítica cada vez más aguda de la misma y se pronuncia contra la institución de la herencia. Con Enfantin llega a la afirmación de la igualdad jurídica y social de los sexos, postula el divorcio y el amor libre. Otros discípulos se lanzan por el camino de las grandes realizaciones prácticas (técnicas, económicas, etc.) ... Lesseps lleva a feliz término ... la ingente tarea de unir el Mediterráneo con el Mar Rojo".

El método expositivo básico de François-Marie Charles Fourier (1772-1835), según constatan Manuel & Manuel, consistía en una "... *negación total y deliberada de todas las escuelas filosóficas del pasado*"[343]. Para él, la civilización –una gigantesca prisión- tenía que ser destruida irremisiblemente: los filósofos trataban de mejorar las condiciones de vida de esta cárcel, cuando lo que había que hacer era derribar sus muros y escapar. Esto convierte a Fourier en un claro precursor del marxismo ; en opinión de Engels, este autor manejaba la dialéctica con la misma maestría que su contemporáneo Hegel[344]:

> "Frente a los que se llenan la boca hablando de la ilimitada capacidad humana de perfección, pone de relieve, con igual dialéctica, que toda fase histórica tiene su vertiente ascensional, mas también su ladera descendente, y proyecta esta concepción sobre el futuro de la humanidad".

Según Fourier, existía en el universo un plan providencial, en el cual entraban el hombre, su trabajo y su organización social. Lo que pasaba era que nuestra sociedad, con sus leyes antinaturales, se había ido apartando cada vez más del mismo (aquí se nota claramente la influencia de Rousseau[345]). Habría, pues, que volver a acatar las leyes de la naturaleza, y para ello proponía Fourier organizar a la población en un nuevo organismo: la 'falange'[346] : intentaba simplemente establecer una organización social que hiciese atrayente el trabajo al que el hombre era llamado, para lo cual se habían de cumplir una serie de requisitos, que citamos textualmente[347]:

1. "*Que cada trabajador está asociado, retribuido por dividendo y no por salario.*
2. *Que cada hombre, mujer o niño, esté retribuido en proporción a las tres facultades: capital, trabajo, talento.*
3. *Que se varíen las sesiones industriales alrededor de ocho veces por día, puesto que no puede sostenerse el entusiasmo más de una hora y media o dos horas en el ejercicio de un función agrícola o manufacturera.*
4. *Que se ejerzan en compañía de amigos espontáneamente reunidos, instigados y estimulados por rivalidades muy activas.*
5. *Que los talleres y cultivos ofrezcan al obrero incentivos de elegancia y de limpieza.*
6. *Que la división del trabajo se lleve hasta un grado sumo, a fin de dedicar cada sexo y cada edad a las funciones que le son convenientes.*
7. *Que en esta distribución cada uno, hombre, mujer o niño, goce plenamente del derecho al trabajo o del derecho a intervenir, siempre en la rama del tra-bajo que le convenga escoger, salvo que no pueda justificar su propiedad y su aptitud*".

Para conseguir tales objetvos, en la estructura social que proponía Fourier las personas estarían organizadas en *falansterios,* es decir, comunidades con unos 1.600 a 2.000 habitantes, de régimen comunista (un gobierno asambleario, con dirigentes elegidos en forma democrática), con libertad de relaciones sexuales y la más estricta reglamentación de la producción y del consumo de bienes[348]. Para Angela Sierra, la sociedad que postula Fourier en sus escritos "*... está lejos de tener un significado político concreto, desde el*

momento en que éste pretende haberse inspirado, al formularla, en los mismos principios que rigen la órbita de los planetas y el origen de la vida, lo que no impide que, en cuanto sistema social, tenga objetivos políticos, también, como es el logro de la unidad administrativa, religiosa e industrial, además de los comunes propósitos del socialismo romántico conducentes a la generalización del bienestar, mediante una redistribución racional de la riqueza, que en el caso de la utopía fourieriana se cifra en lograr la comunidad de la opulencia". Tampoco es totalmente cierto, según ella, lo que se ha dicho de que Fourier pretendía romper con todo lo anterior, ya que en su sistema se conservan instituciones vitales de la antigua sociedad, como el ejército, la Iglesia, la burocracia, la bolsa, etc.[349] El utopismo de Robert Owen (1771-1858), por otra parte, se diferencia claramente, a juicio de Cappelletti, de los que hemos descrito de Saint-Simon y Fourier, "… *sobre todo por su actividad práctica y por su actitud experimental en el terreno de las realizaciones socialistas*"[350]. Su pensamiento se desarrolló, como consigna Engels, en el seno de la industria fabril británica durante la 1ª Revolución Industrial, donde las estructuras capitalistas se estaban por aquel entonces definiendo con mayor intensidad que en el resto de Europa ; no obstante, igual que sus congéneres franceses, se inspiró en ideas precedentes de la Ilustración[351]:

> "Roberto Owen habíase asimilado las enseñanzas de los filósofos materialistas del siglo XVIII, según las cuales el carácter del hombre es, de una parte, el producto de su organización innata, y de otra, el fruto de las circunstancias que rodean al hombre durante su vida, y principalmente durante el período de su desarrollo. La mayoría de los hombres de su clase no veían en la revolución industrial más que caos y confusión, una ocasión propicia para pescar en río revuelto y enriquecerse aprisa. Owen vio en ella el terreno adecuado para poner en marcha su tesis favorita, introduciendo orden en el caos".

El nuevo orden que Owen pretendía introducir estaba, efectivamente, inspirado, como corroboran Manuel & Manuel, por la escuela normativa y racionalista del pensamiento ilustrado, que "*... creía que la conducta moral podía ser inculcada mediante una formación sistemática que creara un hábito, ...*"[352]. Esta postura, junto con un virulento anticlericalismo, le causó a su autor más de un problema, y de paso le hizo simpático a los ojos de Marx y Engels, a pesar de la manifiesta candidez de su utopismo:

"Aunque su nombre solía aparecer junto con los de Saint-Simon y Fourier, Owen no tenía nada parecido a la visión de Saint-Simon del dinamismo científico-industrial de la sociedad, ni la concepción de Fourier del laberinto de las pasiones humanas. De entre todos los socialismos utópicos importantes, el owenismo, y en general el tipo inglés, representa el anhelo más puro por volver al antiguo modo de vida agrario como senda indispensable para alcanzar la utopía –y esto a pesar del hecho de que su idea comunitaria hubiera nacido en medio de las hilanderías algodoneras de New Lanark".

Podemos decir, con Jean Touchard[353], que el pensamiento de Owen discurre por cinco formas sucesivas en el tiempo, aunque en ocasiones hubo regresiones y llegaron a coexistir varias de ellas[354]:

1) *Filantropía patronal*: Owen como empresario ilustrado (mejoramiento de la vivienda obrera, aumento de los salarios, reducción de la jornada de trabajo)

2) *Recurso al Estado*: Promoción de leyes laborales ; buscar apoyo por parte del Estado para sus empresas de carácter comunista y mutualista

3) *Comunismo agrario*: Creación de una serie de comunidades modelo, donde no existía la propiedad privada (a diferencia de Fourier, en cuyos falansterios únicamente se buscaba la distribución proporcional del producto del trabajo)

4) *Socialismo mutualista y cooperativo*: Propuesta de creación de un Banco para intercambiar bonos de trabajo, sin organización socialista de la producción

5) *Mesianismo social*: Owen creía en la próxima llegada de un reino de Dios sobre la tierra, en el cual habrían de imperar la virtud y la dicha (especie de 'milenarismo'[355], pero laico, al contrario del medieval).

En opinión de Cappelletti, y al contrario de lo afirmado por Manuel & Manuel, la influencia directa de Owen fue mayor que la de Saint-Simon y Fourier ; para él, en el pensamiento de este autor se encuentra el fundamento de todo el movimiento cooperativista. Las ideas filosóficas de Owen en el terreno de la organización social se resumen, por otra parte, en los siguientes puntos[356]:

a) Los hombres son producto de la naturaleza.

b) Las diferencias naturales entre los individuos no implican mérito ni demérito.

c) El hombre no tiene libre albedrío, y su acción está determinada por la naturaleza y el medio social.

d) La educación puede modificar y perfeccionar la naturaleza humana.

También suele incluirse entre las filas de los socialistas utópicos al pensador francés Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), aunque sólo sea por el simple hecho de que es mencionado en ese sentido por Marx y Engels[357]. Este autor, sin embargo, no se consideraba a sí mismo un utópico, como constata Angela Sierra: "*Si hay un rasgo que caracteriza a Proudhon es su despecho hacia los denominados por Engels* socialistas utópicos, *a quienes reprochaba la intención de someter la vida de los ciudadanos a una reglamentación, si cabe aún más rígida que la existente en la sociedad real*". No obstante, y como constata igualmente Sierra, Proudhon se inspiraba en el mismo principio universalista e integrador que se halla presente en los modelos sociales que criticaba. Para dicho autor, no obstante, la viabilidad de lo que él denominaba *sociedad justa* dependía inexcusablemente de la desaparición del Estado, pues entendía que el poder que éste representa siempre había inclinado la balanza a favor de los intereses constituidos en cada una de las formas históricas de sociedad[358]. Proudhon consideraba dos formas posibles de justicia[359]:

a) Revelación: Presión del ser colectivo sobre el individual (*trascendencia*)

b) Revolución: Facultad del yo individual, que, sin salir de su fuero interno, se encuentra idéntico y conforme con el ser colectivo (*inmanencia*).

Es decir, que, según Proudhon, una 'revolución' se produce únicamente cuando los individuos consiguen superar la presión del ser colectivo. En ese sentido se podría entender el progreso como *realización de la justicia*, y la historia universal seria, entonces, el *dominio de la libertad*. El pensamiento de Proudhon tiene un innegable parentesco con el de Max Stirner (Johann Kaspar Schmidt, 1806-1856), un miembro de la izquierda hegeliana más o menos contemporáneo suyo que también influyó decisivamente en el marxismo. Escribió un libro clave, El Unico y su Propiedad (1845), que en su momento fue duramente criticado y satirizado por Marx y Engels[360] ; de hecho, a Max Stirner se le puede

considerar como uno de los precursores del anarquismo. Efectivamente, en el libro en cuestión el 'individuo' es la única realidad y el único valor ; esto conduce a Stirner al egoísmo absoluto. Según él, todo lo que es diferente del yo personal, toda realidad que se distinga de él y se le contraponga, es un espectro del que acaba siendo un esclavo**.** El actuar conforme a una idea (v.gr., Iglesia, Estado, sociedad, partidos políticos, etc.) constituye, para él, el prejuicio que convierte al hombre en esclavo de una jerarquía. Stirner opina, en consecuencia, que la 'libertad' que predica el socialismo (se refiere, por supuesto, al 'socialismo utópico ; el marxismo aún no había salido a la palestra por aquel entonces) es ilusoria, pues sustrae al hombre de la esclavitud de la propiedad privada, pero le quiere esclavizar a la sociedad, y no se sabe qué es peor. Stirner define, pues, la libertad como una condición negativa del yo. La única condición positiva del yo es, en su opinión, la propiedad, puesto que ésta se fundamenta sobre el poder del hombre individual (*voluntad*). Según Stirner, en consecuencia, no es posible una sociedad jerárquicamente ordenada y organizada, pues acabarían siempre siendo los unos esclavos de los otros. Sólo seria aceptable, según él, una asociación de individuos donde nadie mandase sobre nadie (aquí se ve la influencia de Rousseau y su 'contrato social'). Propone, por tanto, la disolución de la sociedad mediante una sublevación del individuo que tienda a abolir toda constitución política. Stirner insiste en que lo que él está proponiendo no es, de ninguna manera, una revolución, pues piensa que que las revoluciones sólo pretenden sustituir una constitución por otra, y todo quedaría en las mismas. El cree que sólo disolviendo la sociedad el 'único' hace de sí mismo su propiedad y se consuma a sí mismo[361]. Stirner, "*... un manso profesor alemán en una escuela berlinesa de chicas*", fue, en opinión de Manuel & Manuel, un solitario de influencia marginal, a pesar de que Marx & Engels intentaran ridiculizarlo en La Sagrada Familia y en La Ideología Alemana, como hemos visto[362]. La opinión de Carlos Díaz acerca de este autor –coincidente en gran parte con la nuestra- nos permitirá finalizar este apartado[363]:

> "Stirner es una de esas aves raras de la filosofía, temidas por su radicalismo, pero siempre en el trasfondo. Gran parte de la sociedad vive con hipocresía las tesis filosóficas que defendió Stirner. Stirner es el antihéroe, el 'malo' ... Es el único pensador que no puede tener discípulos, pero que crea un estilo. ... Marx hablaba de la 'Donquijotería' de Stirner, ese bravucón de vía estrecha incapaz de arraigo popular, y en el mismo sentido se pronunciaba Mounier. Pero ¿no es la filosofía de Stirner la expresión más clara y cansada de la decadencia de la civi-

lización europea? ... Una lectura atenta de Stirner es en muchos puntos una bocanada de aire fresco, juvenil, lleno de proyecto".

El marxismo como utopía:

En opinión de Manuel & Manuel, el programa marxista de reforma de la sociedad capitalista reúne las características esenciales de todo el pensamiento utópico (un punto de vista que los acontecimientos de la historia más o menos reciente se han encargado de corroborar) ; la Crítica al programa de Gotha (1875), de Karl Marx, constituye sin duda, según estos autores, una exposición del susodicho proyecto utópico marxista, donde su autor distingue por vez primera entre las dos fases de la construcción del socialismo[364]:

1) Etapa previa, aún no propiamente comunista, durante la cual no se puede instituir todavía la igualdad, porque los recursos económicos y culturales son demasiado limitados

2) Estadio superior del 'comunismo'.

Esta división constituyó, somo se sabe, lo que podría llamarse la 'justificación teórica' de la opresión stalinista en la antigua Unión Soviética, en espera de unos hipotéticos tiempos mejores. El ya citado Herbert Marcuse, en su estudio El marxismo soviético (1963), intentaba analizar los problemas de la sociedad de la URSS a través de las modificaciones que sus dirigentes se habían visto obligados a realizar en la teoría marxista original, ya desde los tiempos de Lenin, y que en gran parte explican, a su juicio, el ritmo que tomó la política de ese país hasta un tiempo relativamente reciente. En su opinión, el desarrollo del sistema capitalista en Occidente discurrió en dirección diametralmente opuesta a como lo habían imaginado primigeniamente Marx y Engels: este modo de producción se adaptó en forma camaleónica a las nuevas circunstancias socio-económicas de finales del siglo XIX. La nueva etapa –'imperialismo', según la terminología marxista- trajo consigo, en efecto, el reformismo entre el proletariado de los países

desarrolladas, congelando sus ansias revolucionarias. El interés de los teóricos marxistas se desplazó entonces hacia las naciones atrasadas, predominantemente agrícolas, con un sector capitalista marcadamente débil ; Rusia les pareció el lugar idóneo para desencadenar su experimento. Ahí precisamente radica, según Marcuse, el 'quid' de la cuestión: Lenin intentó crear las bases para una sociedad socialista en un país decididamente subdesarrollado, donde el proletariado industrial constituía un porcentaje ínfimo de la población total ; a esa situación se añadió la penuria causada en el país por la 1ª Guerra Mundial y la subsiguiente Guerra Civil[365]. Bajo semejantes circunstancias el proyecto revolucionario se convirtió) en poco menos que en utópico (si es que no lo era ya en origen, como nosotros pensamos[366]). Los hechos desbordaron por completo a los dirigentes de la revolución (los cuales, por cierto, se autotitulaban representantes de la clase obrera, sin ser obrero ninguno de ellos: Lenin era abogado, Stalin periodista, etc.). No tuvieron más solución que improvisar sobre la marcha, y el resto vino por sí solo. Según Marcuse, fue el propio Lenin, al subestimar las potencialidades políticas y económicas del capitalismo, así como al no tener el cuenta los cambios en el proletariado a que nos hemos referido más arriba, el verdadero causante de la "*... persistente brecha entre la teoría y la práctica*" que ha caracterizado clásicamente al marxismo soviético. En efecto, el análisis por parte de su cúpula político-económica del desarrollo del capitalismo a partir de 1914 se basaba, hasta los tiempos de la 'perestroika', en los siguientes rasgos[367]:

1) Triunfo del capitalismo monopolista

2) Economía de guerra, con creciente tendencia hacia el capitalismo de Estado

3) Subyugación económica y política de las potencias capitalistas más débiles por las más fuertes, y de éstas por la potencia más poderosa de todas: los EE. UU.

4) Movilización total de los recursos para la lucha contra el comunismo

5) Restricción, o abolición si cabe, del proceso democrático, de las libertades civiles y políticas y de las ideologías liberales y humanitarias.

Esa concepción, básicamente errónea como hoy en día sabemos, llevó a la antigua URSS, durante un cierto período, a considerarse a sí misma como un país pobre, sitiado por fuerzas anticomunistas, y en todo ese tiempo no hizo otra cosa que prepararse contra un eventual ataque del exterior: industrialización forzosa, rearme, etc. Esa actitud, que, desde luego, les resultó a la larga muy útil con vistas a rechazar la invasión nazi durante la 2ª Guerra Mundial, constituyó el caldo de cultivo ideal para el totalitarismo, tanto el personal en tiempos de Stalin como posteriormente el institucional por parte del PCUS. Stalin y sus planificadores pensaban que la segunda fase de la transición a la sociedad comunista se produciría como muy tarde entre 1960 y 1965. En vista de ello se plantearon tres objetivos previos básicos a alcanzar por la sociedad soviética[368]:

- Crecimiento constante de toda la producción social
- Elevación al nivel de propiedad de todo el pueblo agrícola
- Desarrollo cultural de toda la sociedad.

En opinión de Marcuse, el famoso ‘deshielo’ de Nikita Khrushev (la tan traída y llevada *desestalinización*), aunque consiguió resultados espectaculares, tales como, por ejemplo, la eliminación de un plumazo del nefasto *gulag* (red de campos de concentración para prisioneros políticos), no avanzó mucho en sus concepciones ideológicas, que siguieron ateniéndose a los textos de Lenin, e incluso a algunos de los escritos de Stalin. Conforme con eso, hasta el 15 de Junio de 1953 -fecha de un intento de sublevación, apoyado por Occidente, en Berlín Oriental- el Kremlin estaba totalmente decidido a retirarse (militar y políticamente) de Alemania Oriental ; esto resultaba lógico teniendo en cuenta la habitual política soviética de no enfrentamiento con Occidente (el Pacto GermanoSoviético de 1940 fue una de las manifestaciones de esa actitud), y más acabando de salir de una guerra devastadora que había semidestruido el país. Los sucesos berlineses, sin embargo, supusieron un toque de atención para los mandatarios soviéticos, quienes acto seguido decidieron fortalecer su dominio, al menos provisionalmente, sobre la Europa del Este (construcción del Muro, etc.)[369]. Nikita Khrushev y su gobierno actuaron, en consecuencia, con suma cautela, y con ello sólo consiguieron retrasar otros 35 años la eclosión de unos problemas ya latentes por aquel entonces. Exceptuando las revueltas ocurridas en Hungría (1956) y en Checoslovaquia (1968),

junto con la más reciente de Polonia, todas ellas sofocadas con prontitud, el 'bloque del Este' permaneció más o menos compacto hasta finales de los años 80. Igual de cauta fue la reforma económico-política de Khrushev, tímida predecesora de la 'perestroika' de Gorbachov. Cómo constata Isaac Deutscher[370], las medidas aparentemente liberalizadoras de dicho dirigente, especificadas puntualmente en el 'Programa de 1961', se proponían, lo mismo que inicialmente también la 'perestroika', un "*... rápido aumento del bienestar de toda la población*", acompañado de una seguridad frente al enemigo exterior (*carrera armamentística*). No obstante, nunca se trató en principio de una ruptura con el pasado, sino que los cambios en ambos casos se emprendieron más que nada desde el punto de vista de la economía: productividad del trabajo, emulación socialista, etc. En la 'perestroika, por otro lado, se observan, junto a las lógicas diferencias, evidentes paralelismos, que plantean al historiador más de una cuestión. Estando por aquel entonces la Unión Soviética suficientemente defendida militarmente, ya no necesitaba el escudo que hasta aquella fecha le había proporcionado el Pacto de Varsovia ; disolver esa organización y derribar el Muro de Berlín no constituyó, pues, una señal de debilidad (o de 'traición al socialismo', como algunos interpretaron entonces): solamente era una medida de ahorro para la URSS, que permitiría concentrar todas las potencialidades financieras de la nación hacia el desarrollo y el bienestar de sus habitantes (promesa que los anteriores gobiernos no habían sido capaces de cumplir). Además, con la nueva estrategia de la Casa Común se intentó superar de alguna manera el ya trasnochado 'socialismo en un solo país'. Pero, como es sabido, Gorbachov se encontró con una situación irreversible que se le fue de las manos sin remedio. Algunos se preguntan todavía hoy: ¿Habría tenido razón Khrushev en su día al no llevar adelante sus reformas con todas las consecuencias?[371]

La Antropología marxista se propone reivindicar al hombre existente en todos sus aspectos[372]. En este extremo se nota la influencia del pensamiento de Ludwig Feuerbach[373]. Ahora bien ; Marx se propone ir más lejos que aquél, pues esta reivindicación no la hace a través de la religión ("*la religión es un opio para el pueblo*", había escrito[374]), sino por medio de un concepto tomado de la filosofía social francesa (cfr. Proudhon): la 'praxis revolucionaria'. Según Marx, en efecto, el hombre llega a la solución de sus problemas, no mediante la especulación metafísica, sino a través de la acción críticamente iluminada y dirigida. Este punto de vista lleva consigo, como se advierte en las Tesis so-

bre Feuerbach, una interpretación del hombre y de su mundo que al mismo tiempo sea empeño de transformación. Puestos, por tanto, a estudiar la esencia del hombre, no basta, según Marx, con considerar su conciencia o interioridad ; hay que tener además en cuenta, y sobre todo, las relaciones externas con los demás hombres, y éstas son, básicamente, las relaciones de trabajo, de la producción de bienes materiales[375]. Vemos, pues, que para Marx el único objeto de la Historia es la sociedad en su estructura económica[376]. Esto resulta ser justamente lo contrario de lo que defendía Hegel, pues para aquél, como hemos visto, era Dios el responsable de la historia universal. Por supuesto que bajo la 'estructura económica' reconoce Marx una superestructura compuesta de formas ideológicas (Derecho, Moral, Religión y Metafísica), pero ésta sólo es una sombra o reflejo de la estructura que sólo participa indirectamente de su historicidad[377]. Marx, como podemos ver, le ha dado la vuelta al idealismo de Hegel ; en el 'materialismo histórico', en vez de ser las cosas reflejo de las ideas (como en Platón, el primer idealista), resulta que son las formas ideológicas (ideas) las que constituyen un reflejo de la estructura económica (cosas). La razón para ello, según Marx, es que las ideas que dominan en una época histórica determinada son las ideas de la clase dominante. El progreso incesante de la historia, por tanto, queda explicado en el pensamiento marxista a partir de la evolución del 'modo de producción' propio de cada época, el cual se define en función de la relación dialéctica que se establece entre *fuerzas productivas* y *relaciones de producción*. Esta dialéctica llegaría a su fin (la 'época positiva', que diría Saint- Simon) con el comunismo, que constituiría un retorno completo y consciente del hombre a sí mismo, como hombre social, es decir, como hombre humano. El comunismo según Marx, guarda las siguientes características[378]:

a) Resuelve la oposición entre la naturaleza y el hombre.

b) Suprime la oposición entre hombre y hombre.

Para Engels[379], el marxismo no es una teoría utópica, sino científica desde el momento en que es "*... fruto de la inteligencia, por un lado, de los antagonismos de clase que imperan en la moderna sociedad entre poseedores y desposeídos, capitalistas y*

obreros asalariados, y, por otro lado, de la anarquía que reina en la producción". Más adelante añade[380]:

> "El modo capitalista de producción, al convertir más y más en proletarios a la inmensa mayoría de los individuos de cada país, crea la fuerza que, si no quiere perecer, está obligada a hacer esa revolución. Y, al forzar cada vez más la conversión en propiedad del Estado de los grandes medios socializados de producción, señala ya por sí mismo el camino por el que esa revolución ha de producirse. *El proletariado toma en sus manos el Poder del Estado y comienza por convertir los medios de producción en propiedad del Estado*. Pero con este mismo acto se destruye a sí mismo como proletariado, y destruye toda diferencia y todo antagonismo de clases, y con ello mismo, el Estado como tal".

Esta apasionada defensa del carácter pretendidamente 'científico' de la doctrina marxista es puesta en cuestión por el pensador italiano Benedetto Croce en un brillante ensayo a propósito de la publicación de una traducción de El Capital en su país[381], y en opinión de Manuel & Manuel ésta última obra constituiría precisamente la formulación última del proyecto utópico de Marx, aquel que después de mil avatares ha sobrevivido hasta nuestra época y que nadie ha sabido llevar a la práctica hasta el momento[382]. Utópico o no, el famoso lema contenido en la 'Crítica del programa de Gotha', "*Cada cual según sus capacidades, y a cada cual según sus necesidades*", sigue estando vigente en nuestros días y es manejado a su antojo por políticos de todas las tendencias, tanto de derechas como de izquierdas. Manuel & Manuel concluyen[383]:

> "Los Constantinos del mundo actual suelen presidir consejos donde aparece bien desplegado el famoso lema de Marx ; y aunque su interpretación es a menudo caprichosa, la historia nos enseña que acabará prevaleciendo la lectura correcta de la misma. Si algún Diógenes redivivo viene a advertimos que algunas frases de la *Critica*, como la de 'dictadura del proletariado', se han traducido más de una vez en masacres de millones de seres humanos, el verdadero creyente le hará ver que el proceso imparable de la historia ha sido siempre muy exigente en vidas humanas. Existen sobrados motivos para creer que la predicación de Marx contenida en este libro clásico del pensamiento comunista guarda la misma semejanza con las sociedades comunistas del futuro que el sermón de la montaña respecto al cristianismo".

El positivismo social:

Podríamos definir el 'positivismo' a grandes rasgos como romanticismo de la ciencia. Se trata de una escuela filosófica surgida como consecuencia del gran desarrollo que experimentaron las ciencias de la naturaleza durante los siglos XVIII y primera mitad del XIX, que pretende sustituir de un plumazo la religión por la ciencia, dado que ésta última se ha convertido, en opinión de los positivistas, en la única manifestación del infinito. Los primeros representantes (precursores, más bien) de esta tendencia fueron los autores franceses del llamado 'socialismo utópico', que ya hemos visto. No obstante, se considera verdadero fundador del positivismo a otro filósofo francés que tuvo muy poco que ver con los movimientos sociales: Auguste Comte (1799-1857). Más tarde el movimiento se trasplantó a Inglaterra, dando lugar a dos modelos positivistas: *positivismo utilitarista* y *positivismo evolucionista*, en los cuales se nota la influencia póstuma del empirismo inglés[384]. Según Comte, cada rama del conocimiento humano pasa sucesivamente por 3 estados teóricos. Son los siguientes[385]:

a) Estado teológico o ficticio (*Infancia*): Se caracteriza por el estudio de las causas primeras o finales. Los fenómenos son entendidos como producto de la intervención arbitraria de agentes sobrenaturales.

b) Estado metafísico o abstracto (*Juventud*): Los agentes sobrenaturales son sustituidos por fuerzas abstractas.

c) Estado científico o positivo (*Madurez*): El espíritu humano descubre las leyes del universo (relaciones invariables de sucesión y semejanza).

Comte, discípulo del anteriormente mencionado Saint-Simon, cuya influencia en su pensamiento es evidente, creía que este tercer estado de madurez de la humanidad ('época positiva') había llegado ya, con el gran desarrollo que estaban experimentando las ciencias de la naturaleza. Estas eran las siguientes en aquel momento:

FISICA CELESTE (Astronomía)

FISICA TERRESTRE (Geología)

MECANICA

QUIMICA

FISICA ORGANICA (Biología)

A esta lista propone Comte añadir una nueva ciencia, inventada por él: la *física social*. Esta nueva ciencia, con la ayuda de los positivistas británicos, acabaría llamándose como se la conoce actualmente: Sociología. Según Comte, tal disciplina debe especializarse al menos en dos temas:

a) *Estática social*: Consentimiento universal

b) *Dinámica social*: Progreso.

Esta división de la 'física social' o sociología no está muy alejada -a nuestro juicio- de la que proponían los socialistas utópicos de *época orgánica* y *época crítica* (Saint-Simon) o de *revelación* y *revolución* (Proudhon). Comte, por otra parte, insiste en el carácter práctico que debía tener la ciencia en general:

CIENCIA → PREVISIÓN → ACCIÓN

Opina, por otra parte, que la 'física social', por ser la única disciplina que entiende verdaderamente a la sociedad, debería convertirse en guía para las demás ciencias; propone, pues, la limitación de las mismas a lo que es de utilidad para la vida social. Nos hallamos, evidentemente, ante una idea que viene desde muy antiguo ; ya había sido mantenida por los sofistas y por Sócrates, y -por supuesto- se nota la influencia (más directa) de los empiristas ingleses, mayormente Locke y Hume. Esta última circunstancia explica tal vez el hecho de que el positivismo se trasplantase a Inglaterra con tanta facilidad. El caso es que Cornte (de forma similar a Platón) lo que propone es una 'sociocracia': que se le per-

mita a los sociólogos gobernar el mundo. Comte, quien, como hemos visto, creía, como su maestro Saint-Simon y como hemos apuntado, que ya había llegádo el 'estado positivo' y que lo sobrenatural había dejado de tener importancia, pensaba que había que proceder rápidamente a sustituir la religión por la ciencia. Por 'ciencia' se entiende aquí, naturalmente, sociología. En primer lugar habría que sustituir al Ser Supremo: donde antes estaba Dios, ahora estaría la Humanidad, que quedaba constituida de este modo en Gran Ser para Comte, y comprendía tanto a los seres presentes (población objetiva) como a los seres pasados y futuros (población subjetiva). Comte entiende el progreso como desarrollo del orden, y éste último debe ser mantenido, como ya dijimos, por un régimen absolutista, dominado y dirigido por una corporación de filósofos positivistas. Tal Gobierno lo primero que tendría que hacer sería cambiar toda la símbología que recordase a anteriores estadios de la humanidad ; básicamente debería establecer tres cosas[386]:

a) CALENDARIO POSITIVISTA, dedicado a las mayores figuras de la religión, la política y la ciencia

b) SEÑAL: Tocarse los órganos correspondientes al amor, al orden y al progreso

c) TRILOGIA POSITIVISTA: Gran Ser (Humanidad), Gran Fetiche (Tierra) y Gran Medio (Espacio)

Según Manuel & Manuel, el hecho de que Comte no se dignara responder a los despiadados ataques de que sus ideas fueron objeto por parte de Marx y Engels perjudicó gravemente la ulterior difusión de su obra en los países europeos avanzados[387]:

> "Auguste Comte es un solitario en la historia del pensamiento utópico. Es manifiesta su derivación de la tradición de Condorcet y Saint-Simon, aunque en el fondo se mantuvo separado, creando una estructura de proporciones descomunales. Si Marx no hizo a Comte demasiado caso, éste no leía hacia 1850 más que sus propias obras, sin prestar ninguna atención al fenómeno Marx. El anarquismo era el principal enemigo del sistema de Comte. El vio las consecuencias políticas y sociales de su triunfo después de 1789 con tanta claridad que no tenía necesidad de asimilar las obras de los escritores 'anarquistas'. Comte representó a la vez la negación de la época francesa de la profecía y su culminación más patética. Su visión fue a la vez abstracta e íntima".

Estas ideas, por otra parte, si bien no gozaron de mucha difusión en su propio país, como hemos visto, sí la tuvieron en el extranjero, especialmente en aquellos países que se encontraban en un estadio comparativamente retrasado en el campo cultural y en el económico. Así, gozó, según constatan Manuel & Manuel, de un favor especial entre la 'inteligentsia' rusa en las décadas de 1860 y 1870, y en Latinoamérica resultó ser "... *la fórmula ideal para los miembros de las clases superiores que habían abando-nado la Iglesia Católica y no querían caer en las garras del escepticismo*" ; fue, por tanto, adoptado como ideología oficial por innúmerables de las llamadas dictaduras de 'orden y progreso'[388]. El 'positivismo utilitarista' surgió, como hemos dicho, en Ingla-terra casi simultáneamente con el positivismo francés. Se define a sí mismo como un positivismo social por el cual las tesis teoréticas de filosofía o de moral se consideran como instrumentos de renovación o de reforma social. Pertenecen a él, entre otros, los máximos representantes de la economía política clásica: Thomas Robert Malthus[389] y David Riccardo[390], de innegable influencia en el pensamiento marxista, así como también el filósofo Jeremy Bentham[391], quien pretendía convertir la moralidad en una ciencia exacta. El principal pensador de esta escuela, John Stuart Mill (1806-1873), parte de la Lógica, ciencia que, según él, se propone referir toda verdad, principio o demostración a sus bases empíricas, y postula[392]:

a) Eliminación de toda metafísica

b) Eliminación de todo fundamento no empírico de las verdades y principios universales.

Mill saca, como cabría esperar, unas conclusiones similares a las del empirismo inglés, a saber:

- Las llamadas 'proposiciones esenciales' son puramente verbales.
- Problema de la inducción (que da cuenta de la uniformidad de la Naturaleza y nos conduce a la ley de causalidad).

Mill considera una necesidad filosófica la creación de una 'ciencia del hombre' que estudie a éste con la misma exactitud con que se abordan los problemas de la

naturaleza y que permita deducir la conducta futura de una persona que conocemos bien. Dicha ciencia del hombre constaría de las siguientes partes[393]:

a) Etología (ciencia que estudia las leyes deformación del carácter)

b) Sociología (ciencia que estudia el progreso del género humano y se corresponde con la mencionada 'dinámica social' de Comte).

Esperanza Guisán[394] opina que, al objeto de reconstruir el pensamiento practico de Kant, confiriéndole un mayor sentido a su ética, sería conveniente dejar claras sus diferencias con las ideas éticas positivistas de John Stuart Mill, y así dice: "... *la concepción de la naturaleza humana en ambos autores, totalmente dispar, así como sus condicionamientos ideológicos y religiosos, son factores desencadenantes de una valoración distinta del hedonismo psicológico que ... llevará a una muy distinta concepción por parte de ambos autores de las relaciones ser/deber ser, hacer/deber hacer, así como ... las relaciones entre felicidad y virtud* ...". Empezando por la cuestión de la felicidad, Guisán observa que Kant niega sistemáticamente el hedonismo ético, prefiriendo adherirse a un hedonismo psicológico sumamente egoísta que domina en su opinión todos los aspectos de la existencia humana. El pensador británico, por el contrario, "*... si bien acepta y defiende calurosamente un hedonismo ético universal, no parece tan inclinado a sostener incondicionalmente ... un hedonismo psicológico egoísta, sino que considera que entre las más importantes motivaciones humanas tienen cabida objetos totalmente dispares del bienestar puramente personal"* (v.gr., conductas altruistas, etc.). Según Guisán, el sentimiento trágico de la ética presente en Kant está totalmente ausente de la ética de Mill, "... *que no es tan candorosa e ingenua, sin embargo, como para no reconocer el antagonismo existente entre los diversos individuos en su convivencia social*"[395]. Guisán, por otro lado, opina que el auténtico inspirador de la teoría de Moore acerca de la 'falacia naturalista' no es Hume, sino Kant[396], ya que es éste realmente quien distingue de manera tajante entre es y debe ; propone, en consecuencia, que su deontologismo "*... sea corregido y complementado con la aportación de Mill, muy especialmente en lo que atañe a su concepción dualista del hombre, su repudio de los sentimientos, deseos y necesidades, y como corolario su olvido de las consecuencias previstas o proyectadas de nuestras acciones*". Quedaría así establecida la siguiente división tripartita entre deseos y placeres[397]:

a) NIVEL I: Deseos y placeres solitarios, propios del individuo egoísta, o cuando menos egocéntrico, no socializado o apenas socializado, para quien las sanciones sociales son inoperantes

b) NIVEL II: Deseos y placeres gregarios, propios del individuo que se ha integrado en el grupo, cumple como buen ciudadano y procura no defraudar las expectativas propias de su rol.

c) NIVEL III: Deseos y placeres solidarios el individuo ha ensanchado sus capacidades en principio limitadas de 'sympatheia' de modo que llega a ser feliz con la felicidad de los demás.

El positivismo utilitarista defendido por Mill, muy próximo al positivismo social de Comte, fue pronto sustituido en el Reino Unido, por una teoría más autóctona, el 'positivismo evolucionista', que se proponía tomar la evolución como fundamento[398]. Venia a ser un movimiento más o menos paralelo al evolucionismo en Biología propugnado por Charles Darwin[399] y otros, y en cierto sentido se le podría considerar algo así como su base teorética. Los representantes principales de esta tendencia son, entre otros, William Hamilton, Henry Longeville Mansel y, sobre todo, Herbert Spen-cer[400]. El pensamiento de este último se propone justificar el progreso, entendido como hecho universal y cósmico. Aquí ve este pensador una posibilidad de encuentro y conci-liación entre religión y ciencia, ya que para él ambas intentan explicar a su manera lo inexplicable. Para Spencer, la filosofía consiste en conocimiento en su más alto grado de generalidad. Deberá, pues, basarse en la ciencia y partir de sus mismas invariantes, que son[401]:

a) Indestructibilidad de la materia

b) Continuidad del movimiento

c) Persistencia de la fuerza.

De estas tres constantes (Leyes fundamentales de la Física, ya desde Galileo, Descartes, Leibniz, etc.) deduce Spencer la *Ley de la evolución*, que dice lo siguiente:

La materia pasa de un estado de dispersión a uno de integración (o concentración), mientras que la fuerza que ha causado este paso se disipa.

Esta Ley de la evolución, cuyo origen remoto se podría rastrear incluso hasta los tiempos de Heráclito o Empédocles ("*nacimiento y muerte como unión y separación*"[402]), significa, según Spencer, el tránsito de una forma menos coherente a otra más coherente (paso de lo homogéneo a lo heterogéneo). En opinión de este autor, estos postulados se pueden aplicar a prácticamente todos los campos del saber[403]:

a) *Biología* = Estudio de los fenómenos orgánicos, así como sus causas (teoría darwiniana de adaptación al medio)

b) *Psicología* = Estudio de las manifestaciones de la conciencia: objetiva (fenómenos psíquicos en su sustrato material) o subjetiva (introspección)

c) *Sociología* = Ciencia que determina las leyes de la evolución „superorgánica" (la sociedad como un organismo, cuyos elementos son: primero, las familias, y segundo, los individuos particulares)

d) *Etica* = Estudio de la adaptación progresiva del hombre mismo a sus condicio nes de vida.

En opinión de Liborio L. Hierro, en la actualidad no se puede decir que exista una escuela positivista en el sentido comtiano que hemos visto *;* sin embargo, se sigue utilizando el término 'positivismo' con los mismos rasgos fundamentales que en el positivismo clásico[404]:

a) Rechazo de la metafísica (v.gr., toda teoría o doctrina que no se reduzca a la constatación o generalización de hechos de experiencia)

b) Defensa consecuente del valor de la ciencia (v.gr., conocimiento de hechos de experiencia y regularidades legales de los mismos).

El anarquismo y otras utopías del siglo XIX:

De toda la serie de utopías que surgieron durante la segunda mitad de dicho siglo como posible alternativa al pensamiento marxista, el ‘anarquismo’ constituye, según Manuel & Manuel, la más seria y radical. De hecho, la crítica marxisto-ortodoxa conceptúa a esta tendencia como un movimiento utópico pequeño-burgués, apolítico, terrorista y algunas cosas más[405]. Sin embargo, y como advierte Carlos Díaz, “*... el anarquismo vive pese y gracias a sus aportes. Pero corre por estas venas: federalismo, antiburocracia, respeto a la base*”[406]. El principal ‘paleoanarquista’ (precursor del anarquismo propiamente dicho) fue el pensador británico William Godwin (1756-1836)[407], quien refuta a Montesquieu, así como el contractualismo de Locke y Rousseau. Para él, lo que forma a los hombres no es el clima o las ideas innatas, sino la educación, pero no aquella instituida por los gobiernos, todos ellos corruptos y más menos tiránicos. Para restaurar la originaria benevolencia humana habría que eliminar todas las instituciones positivas (v.gr., el clero, la aristocracia y la legislación) ; en vez de una forma de gobierno, debe, en su opinión, formarse “*... una sociedad sin gobierno, totalmente igualitaria y en la cual reine la justicia*”. La obra de Godwin, que tuvo muy poca trascendencia en su época, gozó de mucha mayor difusión durante el siglo XIX[408]. Inspiró al ya citado Robert Owen para formar sus colonias socialistas y posteriormente fue reivindicado por el movimiento anarquista de la segunda mitad del siglo, encabezado por los ya nombrados Proudhon y Stirner, junto con Bakunin y Kropotkin[409]. De todas maneras, los orígenes de la anarquía (del griego *anarchos* = sin jefe) son bastante anteriores ; puede rastrearselos hasta la Antigüedad Clásica[410]:

> “Contemplada desde dentro, la anarquía es la doctrina del individualismo a ultranza; en este sentido, es sumamente dificil que la anarquía de un hombre coincida con la anarquía de otro hombre. La anarquía, o estado sin gobierno, fue un desiderátum de la fantasía humana mucho antes de convertirse en una ideología propiamente dicha. Sería posible en cierto modo meter en el mismo saco a Zenón el estoico, probablemente también a Diógenes el cínico, a los utópicos de Jauja del medioevo y principios del Renacimiento, tal vez a algunos ranteros ingleses del siglo XVII y al propio marqués de Sade ; todos ellos entrarían de alguna mane-ra a formar parte de una genealogía hipotética de la anarquía”.

Todos los anarquistas, según constatan Manuel & Manuel, "*... dieron por lo general la espalda a las instituciones políticas vigentes que estaba creando la burguesía ; no querían apoderarse del Estado ni controlarlo a la manera marxista, sino simplemente hacerlo añicos*". Sin embargo, ya desde un principio se verificó una clara escisión entre los 'anarquistas individualistas' de Mijail Alexandrovich Bakunin (1814-1876), que reconocían el derecho a la propiedad privada de los medios de producción, y los 'anarquistas comunistas', con Piotr Alexéievich Kropotkin (1846-1921) al frente, que abogaban por una propiedad colectiva de los mismos, lo que los acercaba bastante más a la postura marxista[411]. La principal diferencia entre las concepciones de Kropotkin y de Marx, por otro lado, radicaba, según Manuel & Manuel, en que el primero no aplazaba 'sine die' el momento de la realización de su ideal utópico –cosa que ya hemos visto que sí que hacía el segundo-, sino que prometía ponerlo en práctica al día siguiente de la revolución[412]. Otro autor anarquista interesante fue Georges Sorel (1847-1922), principal discípulo de Proudhon. Este autor insistió en la utilización por parte de los políticos de las utopías como ilusorios "*... planes de compromiso, paliativos, esbozos del futuro que ocultaban los conflictos sociales que atormentaban a una época histórica determinada pretendiendo mostrar a las fuerzas o clases en liza una vía de solución a sus dilemas, unas perspectivas azucaradas de paz social*" [413].

Esta situación pretendía combatirla Sorel mediante su propia utopía, "*... cuyos personajes no estaban sacados de una isla remota, sino de la experiencia histórica del hombre occidental ... Llegó a esta utopía suya por la misma vía que han recorrido tantos utópicos, mediante la negación radical del presente. Una vez que tomó forma su tema central, lo condimentó con más variadas salsas sacadas de los grandes escritores del pasado reciente. Karl Marx figuraba a la cabeza, aunque precisaba de alguna que otra revisión; y tampoco faltaba el enemigo de Marx, Proudhon ; el 'élan vital' de Henrí Bergson lo combinaba con el pragmatismo de Charles Peirce y William James ; finalmente, aparecía también Nietzsche. Giambattista Vico aparece igualmente incorporado, aunque no con el talante romántico que le había prestado la versión de Michelet ; el Vico que aparece en las obras de Sorel ha sido ya rebautizado, sin que él lo sepa, por Nietzsche*" [414]. En su proyecto utópico, Sorel intenta conciliar a Proudhon con Marx[415]. Del

primero hereda "*... un odio profundo al Estado y sus instituciones*", así como una gran confíanza en la espontaneidad y en las cualidades heroicas de los pequeños grupos autónomos y, sobre todo, su admiración por los hombres ascéticos y autosuficientes. Por otro lado, toma de Marx el mito del proletariado victorioso, aunque rechaza el concepto de 'socialismo científico' y el determinismo de corte hegeliano inherente a esta ideología. El resultado de esta extraña mezcla es, en opinión de Manuel & Manuel, una doctrina básicamente *populista*, que pudo ser manipulada indiscriminadamente por unos y otros (hasta Benito Mussolini parece ser que se inspiró en Sorel[416]) Manuel & Manuel comentan[417]:

> "El atractivo que sigue ejerciendo Sorel se debe probablemente a sus invectivas contra la hipocresía social y contra los ampulosos principios oratorios. Convendría distinguir el mito soreliano de la gran mentira hitleriana, pues el mito no es una mera instrumentalidad ni un engaño, sino una moralidad, una manera de vivir que se convierte en verdad superior al ser abrazada por los heroicos adeptos. Sorel no fue un fabricante de imágenes ni un forjador de mitos. Encontró el mito en el corazón –en las emociones- de una nueva élite proletaria, de una potencial serie de héroes, y pretendió proteger el mito contra la destrucción en sus primeras fases, particularmente frágiles y vulnerables. En suma, pues, su utopía es una versión algo barroca de la fantasía humana muerte-resurrección".

El último tercio del siglo XIX correspondió a una verdadera eclosión de la novela utópica en todo el mundo civilizado, y especialmente en los países más desarrollados (Inglaterra, Alemania y Estados Unidos), cuya intelectualidad, frustrada por el aplazamiento de la revolución, acabó refugiándose en ese tipo de literatura (v.gr., analizar posibles sociedades futuras ante la imposibilidad de que mejorase la presente). La obra de autores como Bellamy, Hertzka[418] o Morris quizás no merecía por su calidad artística el éxito que obtuvieron (generalmente pecaban de una prosa excesivamente didactizante), pero las circunstancias psicosociológicas del momento lo propiciaron[419]. El periodista y escritor norteamericano Edward Bellamy (1850-1898) propone, en su novela utópica 'Noticias de ninguna parte', de la cual llegó a escribir y publicar una secuela, 'Mirando hacia atrás'[420], la reestructuración del Estado nacional según un esquema mercantil, convirtiendo la acción política en una de carácter económico-administrativo[421]. Su modelo teórico es el llamado 'comunismo icariano', que aparece en otra novela utópica de gran difusión, 'Voyage en Icarie', de Etienne Cabet (1788-1856), de cuya lectura se pueden extraer las siguientes ideas[422]:

1) Afirmación de la igualdad como supremo valor social

2) Concepción mecanicista de las relaciones sociales

3) El asociacionismo, generado por la ausencia de todo espíritu revolucionario

4) Organización política bajo la forma de una democracia representativa (no destinada a desembocar en la anarquía de la 'democracia directa')

5) Tendencia a la planificación, que se traduce en un gusto ingenuo por la simetría.

La doctrina social de Cabet fue, en opinión de Marx, la forma más superficial del comunismo[423]. Curiosamente, los EE.UU. del año 2000 que vaticina Bellamy, marxista acérrimo a pesar de las críticas que recibió, constituyen, de las sociedades ideales que encontramos en los escritos utópicos del siglo XIX, la que más se parece, al decir de Cappelletti, "*... a la Rusia socialista que Lenin procura edificar como meta inmediata de la revolución*"[424]:

> "Lo que constituye para Bellamy [*y Cabet*] la base de la utópica Norteamérica de mañana es para Lenin la meta inmediata de la Rusia de hoy. Parece casi superfluo recordar los esfuerzos que éste y sus sucesores realizan para incrementar la producción, electrificar al país, colectivizar la industria y la agricultura, constituir los cuadros del ejército del trabajo. Cualquier lector de periódicos ha sabido de los planes quinquenales. Todos conocemos, por otra parte, la consigna del 'centralismo democrático'[425] y su real significado en el lenguaje positivo soviético, con lo cual nos encontramos frente a una organización no menos unitaria y monolítica que la imaginada por el utopista americano".

Lo peor de todo esto es que en esa presunta materialización de la utopía de Bellamy, es decir, en la antigua URSS, las consecuencias ideales del sistema económico- político preconizado por aquél nunca fueron alcanzadas: "*Ni la completa igualdad social y económica, ni la abolición del dinero y del comercio, ni la equiparación del trabajo intelectual y el trabajo manual, ni la superabundancia de los bienes de consumo, ni, mucho menos, el principio según el cual 'de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades', pueden considerarse efectivamente realizados. Tampoco se ha conseguido conciliar planificación con espontaneidad, dirigismo económico con libertad personal, Estado con Espíritu, según Bellamy imagina en su utopía*". Por esas mismas razones, y

sin esperar siquiera a que el ‘socialismo de Estado’ de Bellamy se llevara a la práctica, William Morris (1834-1896) le opuso su proyecto de *socialismo libertario*[426]. Como comentan Manuel & Manuel, a Morris, a partir de la lectura de su novela utópica, se le podría relacionar fácilmente con la ideología anarquista ; “*... pero, por desgracia, Morris se convirtió ideológicamente al marxismo, y ya se sabe que Marx ha sido la bestia negra de todo anarquista desde su primer encuentro con Proudhon en la década de 1840*”. Esta adscripción ideológica del artista y escritor inglés resulta comprensible, según Cappelletti, considerando que la clave de su utopía radica en el trabajo como fuente de vida y alegría[427]:

> “En efecto, cuando el trabajo sea una verdadera actividad creadora, cuando liberado su condición servil se identifique con la vida misma del hombre y se presente como necesidad esencial antes que como obligación y deber, la propiedad privada, el dinero y el capital, el comercio y el salario, el gobierno y el Estado, la familia y la tiranía masculina, la policía y las cárceles, el ejército y la guerra carecerán ya de todo sentido”.

Permanencia de la filosofía práctica kantiana en los siglos XIX y XX:

<u>Kantismo y ética discursiva:</u>

Según el citado Carlos Thiebaut, hay en la ética kantiana una cuestión fundamental sobre la que se suelen cebar todas las críticas actuales: el tema de “*... la articulación indisoluble y simultánea de las ideas de moral y de razón*”. Así, la Filosofía Analítica postula que habría que considerar a la racionalidad como punto de partida previo, y el Neoaristotelismo piensa, por el contrario, que es el bien la noción de la que ha de depender cualquier concepción moral ; la Teoría Crítica, por su parte, busca -mediante su *ética discursiva*- un camino intermedio entre las dos posiciones anteriores, afirmando que el análisis de lo racional y el de lo moral corresponden a momentos distintos del pensar, y que una noción tan compleja como la de ‘racionalidad’ “*... no puede entenderse sin el concep-*

to de una realización histórica de la emancipación del género humano y de sus dimensiones políticas en el presente". Por otro lado, Quine y otros filósofos analíticos argumentan, basándose en una aducida problematicidad del 'a priori", que *no puede aceptarse la distinción neta entre lo analítico y lo sintético* ; esa circunstancia hace inconcebibles, en su opinión, los juicios sintéticos 'a prior' en que se basa todo el razonamiento kantiano, impidiendo, de paso, pensar en unos supuestos 'mandatos de la razón práctica' a los que se pudiese aplicar el consabido principio de generalización[428]. A esto opone el citado Albrecht Wellmer la puntualización que sigue[429]:

1) El '*Faktum* de la razón' de Kant no es reductible a dicho 'principio de generalización'

2) Tampoco es posible inferir un 'principio moral universal' a partir del principio de generalización, ni siquiera echando mano de una premisa adicional.

Wellmer aclara este último extremo explicando que el susodicho principio contiene, efectivamente, una faceta sustancial del principio moral kantiano, pero que no lo abarca en la totalidad de su significado:

> "… el imperativo categórico me exige actuar únicamente según máximas de las que yo pueda al mismo tiempo desear que se conviertan en leyes generales. Ahora bien, lo que yo pueda desear que se convierta en ley general está, de hecho, determinado *por regla general* por mis convicciones normativas, presentes desde siempre ; y en especial, por mis expectativas normativas frente *a los demás,* adquiridas por adiestramiento social".

La 'ética discursiva', como lo pone Wellmer[430], pretende "*... resolver sistematicamente los problemas de Kant por medio de una programática universal o trascendental, para intentar 'superar' así la modalidad kantiana del universalismo ético mediante una versión dialógica del universalismo*". En opinión de José Antonio Gimbernat, se trata básicamente de un enfrentamiento dialéctico entre el concepto kantiano de <u>moralidad</u> y el hegeliano de <u>eticidad</u> (supuesto 'ethos' fáctico de los sistemas sociales, históricamente activos) ; los partidarios de Hegel reprochan a la moralidad kantiana el hecho de que se encuentre orientada por "*... principios formales de obligación, abstractos y ahistóricos*".

Se le echa en cara a Kant, en definitiva, el haber claudicado desde la teoría frente a las condiciones socioeconómicas imperantes en su époc[431]. Para Luis Martínez de Velasco, sin embargo, tales aseveraciones carecen absolutamente de fundamento, pues él detecta por lo menos dos aspectos en la obra de Kant que indican que su pensamiento se guiaba indudablemente por una marcada *voluntad de realismo*[432]:

a) El decidido apoyo por parte de Kant a la Revolución Francesa y al proceso de independización de las colonias inglesas en América

b) La crítica kantiana a las concepciones idealistas de sus contemporáneos y presuntos continuadores Jacobi, Herder, Fichte, etc.

En opinión de Martinez de Velasco, ambos aspectos se encuentran interconectados ; en la filosofía kantiana existe, en efecto, un innegable paralelismo "… *entre los abusos metafísicos denunciados en la 'Crítica de la Razón Pura' y los abusos políticos derivados de un dogmatismo idealista cuya negatividad reside, sin duda, en el menosprecio a la categoría de posibilidad real*" [433]. De esta noción de posibilidad histórica deduce Martínez de Velasco dos efectos fundamentales aplicables a la atrasada sociedad alemana de la época, que, por supuesto, desdicen en su opinión la anteriormente citada acusación contra el de Königsberg[434]:

1) Establecimiento de un discurso político inmanente como visión esbozada y parcial de una posible ontología de la historia que sólo verá la luz con una reflexión de corte hegeliano

2) Preservación de una apertura política que en su visión más prudente plasma en su seno una indestructible confianza en la transformabilidad interior del despotismo.

Como lo pone Gimbernat, el imperativo categórico kantiano no es otra cosa que una especie de *principio de justificación de aquellas normas de acción que se supone susceptibles de ser generalizadas* ; este descubrimiento caracteriza, según él, de una manera muy especial a la filosofía práctica de Kant y sus seguidores:

"Mientras las éticas clásicas se habían orientado hacia el proyecto de la 'vida buena', las éticas de origen kantiano resaltan la consideración de la recta acción o de la acción justa; son éticas deontológicas".

Jürgen Habermas, en consecuencia, describe cuatro tipos de objeciones que se le pueden hacer a las morales de tradición kantiana desde el punto de vista de la Teoría Crítica[435]:

1) *Formalismo del principio moral*: Conduce a la tautología de los juicios morales

2) *Universalismo abstracto del principio moral*: Puesto que el imperativo categórico exige separa lo general de lo particular, los juicios elaborados son insuficientes para afrontar los problemas morales particulares y se muestran indigentes para abordar los contenidos históricos que los ocasionan.

3) *Impotencia del deber*: Una ética que separa categóricamente el deber y la inclinación, la razón y la sensibilidad, que traza nítidas divisiones entre los dominios de las facultades espirituales, tiene también que afrontar el reproche de resultar inoperante en la práctica.

4) *Hiato entre juicio moral y praxis*: Las exigencias del imperativo categórico producen las demandas de la razón práctica y las perspectivas de las concreciones históricas de la conciencia moral ; también entre aquellas y las instituciones vigentes.

Como apuntamos más arriba, la ética discursiva retoma la critica hegeliana a las propuestas de Kant en materia de moral intentando resolver la mencionada antinomia moralidad-eticidad con procedimientos kantianos. A esta operación filosófica le da Habermas el nombre de 'pensamiento postmetafísico' y lo caracteriza de la siguiente manera:

"La destrucción por Heidegger de la historia de la metafísica y la crítica ideológica de Adorno a las formas modernas de filosofía primera encubierta tenían por meta una metafísica negativa, un circunscribir negativamente aquello que la metafísica había tenido siempre en mientes y había errado siempre. Hoy, de las cenizas de este negativismo se levanta la chispa de una renovación de la metafísica, sea en forma de una metafísica que trata de afirmarse a si misma tras Kant, sea en forma de una metafísica que se apresura intrépida a saltar por detrás de la Dialéctica trascendental de Kant".

En resumen, la ética discursiva se propone lo siguiente[436]:

a) Abandonar la doctrina kantiana de los dos reinos (v.gr., *nouménico* y *fenoménico*)

b) Superar el método monológico de la filosofía moral kantiana (ya que el acuerdo sobre la capacidad de generalizar los intereses sólo puede ser la consecuencia, según este punto de vista, de un discurso intersubjetivo, entablado públicamente)

c) Afirmando el principio kantiano de universalización, liberar al particular de la tarea de anticipar los posibles intereses de los implicados en el discurso ético.

Dicho principio de universalisación (v.gr., el *imperativo categórico*) es reformulado por Habermas de la siguiente manera, atendiendo al punto de vista de la ética discursiva que acabamos de esbozar[437]:

POSTULADO 'U': *Toda norma válida debe satisfacer la condición de que las conse- cuencias y efectos secundarios que su observación generalizada tiene (previsiblemente) para la satisfacción de los intereses de cada individuo puedan ser aceptados por todas las personas afectadas, y preferidas a los efectos que tendrían las opciones alternas de reglamentación posibles conocidas.*

El citado 'postulado U' de Habermas, cuyo objeto consiste (igual que ocurría con el imperativo categórico kantiano) en especificar *lo que se persigue* cuando se interviene en argumentaciones morales, no puede, según este autor, ser aplicado monológicamente, como él mismo explica a continuación:

> "La mencionada formulación del postulado de generalización apunta de hecho a una realización cooperativa de la argumentación correspondiente. Por un lado, sólo una participación efectiva de cada uno de los afectados puede evitar que los demás hagan una interpretación perspectivistamente distorsionada de los intereses propios. En este sentido pragmático, cada uno es la última instancia para juzgar acerca de lo que redunda verdaderamente en provecho propio. Por otro lado, la descripción que enmarca la percepción individual de los intereses personales

debe permanecer siempre accesible a la crítica ajena. Las necesidades son interpretadas a la luz de valores culturales ; y como éstos siempre forman parte de una tradición intersubjetivamente compartida, la reconsideración de los valores que sirvan para interpretar necesidades no puede ser asunto del que puedan disponer monológicamente los individuos".

En opinión de Wellmer, por otro lado, la teoría consensual, base teórica de la anterior argumentación habermasiana, no es sostenible, por las siguientes razones[438]:

a) La racionalidad de los consensos no se puede caracterizar formalmente (depende de la apreciación que hagamos del acierto de nuestras razones, propias o colectivas).

b) Racionalidad y verdad de los consensos no tienen por qué coincidir (únicamente lo hacen desde la perspectiva interna de las personas involucradas).

c) El consenso racional no puede constituir criterio alguno de verdad (pues el acuerdo en el lenguaje caería "*... en el campo gravitacional de la revisión discursiva de nuestras creencias*")

d) Una interpretación no criterial de la teoría del consenso haría a ésta inservible a efectos de cimentar un principio ético-discursivo de universalización (pues nunca se podría eliminar la sombra de provisionalidad que envuelve a todo consenso).

En la ética discursiva de Habermas y Apel se entrevera de manera poco afortunada, según Wellmer, un principio moral universalista con un principio iusnaturalista de legitimidad procedimental[439]. Desaparece, por tanto, a la luz de la teoría consensual, la ya mencionada distinción kantiana entre moral y derecho reflejada en el siguiente texto –ya mencionado- de la Crítica de la Razón Práctica que cita Mariano Fernández Enguita en su Prefacio, ya mencionado, a la Pedagogía de Kant[440]:

"El concepto del deber exige, pues, a la acción *objetivamente*, la concordancia con la ley, pero a la máxima de la acción, *subjetivamente*, el respeto hacia la ley, como el único modo de determinación de la voluntad por la ley. Y en esto descansa la diferencia entre la conciencia de haber obrado *conforme al deber* y *por deber*, es decir, por respeto hacia la ley, siendo lo primero (la legalidad) posible, aún cuando sólo las inclinaciones hubiesen sido los fundamentos de determinación de la voluntad ; lo segundo, empero (la moralidad), el valor moral, tiene que ser

puesto exclusivamente en que la acción ocurra por el deber, es decir, sólo por la ley".

La susodicha diferenciación entre normas morales y normas jurídicas se centra, según Wellmer, en tres características básicas[441]:

NORMAS JURIDICAS	NORMAS MORALES
1) Pueden ser puestas en vigor o derogadas, y se aplican a un grupo específico de personas involucradas.	1) Tienen vigencia independientemente de actos cualesquiera destinados a ejecutarlas.
2) Por regla general son *constitutivas* para una *praxis*: no podemos imaginarnos sistemas jurídicos sin un porcentaje considerable de reglas constitutivas.	2) Carecen de este carácter sistémico, porque se refieren a la acción recta con respecto a un mundo que me ha sido *dado previamente*, con reglas jurídicas incluidas.
3) Están asociadas por regla general con una amenaza de sanciones externas ; el comportamiento jurídicamente correcto puede lograrse mediante el uso de la fuerza.	3) No están ligadas en un sentido *esencial* a sanciones externas ; el comportamiento moralmente bueno no se puede lograr por la fuerza.

Wellmer, adscrito, como hemos apuntado, a la última generación de la Escuela de Frankfurt[442], aboga, en definitiva, frente a sus predecesores en el seno de la Teoría Crítica, por lo que él denomina un punto de vista *cuasi-kantiano*, a partir del cual se procede a despojar a la ética de Kant de sus aspectos formales. El no pretende en absoluto -como el de Königsberg y, en su opinión, también Apel y Habermas- fundamentar sus propues-tas de manera utópica, 'sub specie aeternitatis', es decir, con la perspectiva del reino de los fines ; así declara[443]:

"A una interpretación de la ética imbuida de la idea de una perfección del sentido, deseo oponer un enfoque basado en la exigencia de eliminar el sinsentido. Mi tesis es que podemos concebir la eliminación del sinsentido aunque no la asociemos a la noción de un sentido pleno, de una reconciliación última o de una ver dad definitiva. Creo además, que, en este sentido, la idea central de Kant puede ser interpretada de una manera falibilista (y a la vez dialógica)".

Los pensadores antihegelianos:

En opinión de Walter Kaufmann, el interés que desde un punto de4 vista actual aún puede suscitar el pensamiento de Arthur Schopenhauer se fundamenta en tres puntos[444]:

- Fue el primer filósofo europeo importante que puso de relieve el ateísmo.
- Fue el primero en llamar la atención acerca del budismo y los Upanishads y en ser, además, profundamente influenciado por tales doctrinas.
- Su voluntarismo inauguró el énfasis reciente sobre la voluntad y sobre lo irracional de la filosofia moderna.

Para Lukács, efectivamente, la filosofia de Schopenhauer representa históricamente, en la trayectoria del irracionalismo, "*.. una etapa superior y más desarrollada que la de Schelling*", ya que con él aparece por primera vez la variante puramente burguesa del mismo ; la demostración empírica de tal aseveración se encuentra, según él, rastreando la influencia que el pensamiento de Schopenhauer tuvo en su época[445]:

> "Mientras la filosofia reaccionaria alemana se mueve por los derroteros de la Restauración, aunque en la década del cuarenta sufra no pocos cambios y mutaciones, Schopenhauer aparece totalmente al margen, sin resonancia alguna. Pero, de pronto, al crearse en Alemania, también en lo ideológico, una situación esencialmente nueva, después de la derrota de la revolución de 1848, lo vemos adquirir celebridad y desplazar a Feuerbach como guía ideológico de la burguesía ; basta fijarse, para comprenderlo, en la trayectoria, extraordinariamente típica de lo que decimos, seguida por Ricardo Wagner antes y después de 1848".

Para desarrollar su pensamiento filosófico, Schopenhauer rechaza, como confirma Ferrater Mora, tanto el método como el contenido de la filosofia romántica, pero se opone igualmenie al racionalismo ilustrado[446]. Para él, la razón como análisis intelectual "*... no es más que una derivación de la intuición primaria, genial, absoluta*" ; por eso el mundo tal como nos es dado solamente constituye una representación. El punto de partida para llegar a esta conclusión es la distinción kantiana entre 'fenómeno' y 'noúmeno'[447]. Schopenhauer consideraba a su obra como una continuación de la Crítica de la Razón Pu-

ra ; su interpretación de las propuestas del de Königsberg no era, sin embargo, muy ortodoxa, ya que para él lo designado por Kant como 'fenómeno' equivalía a apariencia, ilusión y conocimiento (v.gr., el 'velo de Mâyâ' de la filosofia hindú[448]), mientras que *noúmeno* se refería, para él, la realidad que se encuentra tras el sueño y la ilusión (v.gr., el Brahman). El camino de acceso al 'noúmeno' viene dado, según Schopenhauer, por una *voluntad infinita* interiormente escindida, discorde y devoradora de sí consistente esencialmente en desdicha y dolor; propone, en consecuencia, liberarse de la voluntad de vivir por medio del ascetismo[449]. Según Martínez Marzoa, con esa insólita traducción del pensamiento kantiano lo único que hace Schopenhauer es demostrar su total desconocimiento de la filosofia de Kant, o bien su malversación intencionada de la misma. Martínez Marzoa aclara este punto como sigue[450]:

> "Entender el 'fenómeno' kantiano como una especie de ensueño es ya hacer lo que, según Kant, no podía hacerse, a saber: un uso positivo del concepto de 'cosa en sí'. Schopenhauer se vale para ello de la noción de 'voluntad' en el modo que hemos visto; ello puede, a primera vista, dar la impresión de tener cierta base en Kant ; Kant, en efecto, dijo que la libertad de la voluntad nos sitúa en el plano del *noúmenon* ; pero la libertad kantiana de la voluntad no incluye en modo alguno eso de impulso, placer, dolor, etc. ; todo lo que (por así decir) se nos da de aquel mundo suprasensible es, para Kant, la ley moral como validez absoluta, la determinación de nuestra voluntad por la ley natural ; ley y determinación, no infinitud alguna ; y ley y determinación que, precisamente por ser determinación a priori de la voluntad, no puede ser contenido alguno".

También se encuentran discrepancias evidentes entre la Teoría del Arte schopenhaueriana y su presunto modelo kantiano. Schopenhauer, en efecto, afirma, según Martínez Marzoa, que "*... el arte es un calmante de la voluntad, que en la presencia y la captación de la obra de arte como tal tiene lugar la renuncia de la voluntad a la voluntad"* ; tal concepción no coincide, por supuesto, con la de Kant. Martínez Marzoa comenta al respecto[451]:

> "La belleza, kantianamente entendida, es finitud, es una disciplina, si bien una disciplina *antes* de toda regla determinada, es aquel orden que hay en el libre juego de la imaginación y que se manifiesta como adecuación a conceptos, antes de todo conceptos determinados, pero a aquellos conceptos que han de expresar lo sensible mismo, no a ideas de contenido suprasensible. En cambio, para Schopenhauer, el arte (y, más precisamente, la música) es la objetivación de lo *infinito*.

La música 'infinita' de Wagner tendrá, para su propio autor, su confirmación metafisica en la teoría del arte de Schopenhauer".

La filosofia del pensador danés Sôren Kierkegaard, por otro lado, guarda, en opinión de Lukács, una relación aún más íntima con la desintegración del hegelianismo que la de Schopenhauer. Lukács -que, dicho sea de paso, se vio él mismo influido por Kierkegaard en su obra juvenil, como comenta Lucien Goldmann- lo explica como sigue[452]:

"En la época de la Restauración, pudo Schopenhauer combatir la dialéctica hegeliana acusándola de ser un completo absurdo y oponiéndole la filosofía de un Kant 'depurado' a través de Berkeley, es decir, un idealismo subjetivo metafisico y abiertamente antidialéctico. En cambio, en el periodo de la más profunda crisis del pensamiento dialéctico idealista, en que surgió la forma más alta de la dialéctica, con la completa superación de sus limites idealistas, la dialéctica materialista de Marx y Engels, Kierkegaard, para poder combatir a Hegel en nombre de un nuevo y ya más desarrollado irracionalismo, necesitaba envolver éste bajo la forma de una dialéctica 'cualitativa'".

D.M. MacKinnon, en cambio, opina que el pensamiento ético y estético de Kierkegaard le revela a todas luces "*... como el heredero del pensador alemán a cuyos seguidores criticara él tan duramente*"[453]. En ese mismo sentido destaca Ferrater Mora diversas características de la metodología expositiva kierkegaardiana que recuerdan, si bien lejanamente, a esquemas utilizados previamente por Hegel[454]:

- La fórmula de los tres estadios: *estético, ético* y *religioso*
- La fórmula de 'o lo uno o lo otro'
- La fórmula de 'contra la filosofía especulativa, la filosofía existencial'
- etc.

La principal categoría en el edificio filosófico de Kierkegaard es, según Abbagnano, la de 'posibilidad', ya puesta de manifiesto con anterioridad, como hemos visto, por Leibniz y también por Kant. Este último había destacado una posibilidad trascendental como fundamento de todo poder humano, pero únicamente en su aspecto positivo ; Kier-

kegaard, en cambio, "*... descubre y aclara, con una energía nunca alcanzada antes de él, el aspecto negativo de toda posibilidad que entre a construir la existencia humana*": frente a la posibilidad de que sí se encuentra siempre, según él, la amenaza de la nada. De aquí surge el concepto de la 'angustia', "*... condición engendrada en el hombre por lo posible que lo constituye*" y que le conduce a la desesperación. Abbagnano concluye, resumiendo[455]:

> "La filosofía de Kierkegaard, tomada en su conjunto, es una apologética religiosa, un intento de fundar la validez de la religión sobre la estructura de la existencia humana como tal. Pero se trata de una apologética bastante alejada de la racionalización de ola vida religiosa efectuada por Hegel y que, depués de Hegel, se convirtió en el objetivo de la derecha hegeliana. Para Kierkegaard, la religión no es una visión racional del mundo ni tampoco la transcripción fantástica o emotiva de dicha visión, sino únicamente el camino de salvación, es decir, el único modo de liberarse el hombre, mediante la instauración de una relación inmediata con Dios. El retorno de Kierkegaard en la filosofía contemporánea ha sido iniciado por el denominado „renacimiento kierkegaardiano", precsamente en vista de este aspecto de la filosofía de Kierkegaard".

Las 'filosofías de la vida':

El concepto 'filosofías de la vida' procede de György Lukács, quien lo utiliza para designar a "*... la ideología predominante de todo el periodo imperialista*". Para él tal ideología, más que formar una escuela filosófica determinada, se infiltra en casi todas las escuelas de la época o, por lo menos, las influye. Lukács lo explica[456]:

> "La filosofia de la vida, tal y como surge y se despliega en el periodo imperialista, como tendencia filosófica, es un producto especifico de esta época: el intento de resolver filosóficamente desde el punto de vista de la burguesía imperialista y de su intelectualidad parasitaria los problemas planteados por el desarrollo social, por las nuevas formas de la lucha de clases. De suyo se comprende que, para ello, los filósofos se apoyan en los resultados y en el método de los pensadores del periodo inmediatamente anterior y de una época más remota que han expresado en la misma dirección hacia la que por su parte tienden pensamientos considerados por aquéllos como esenciales ... En nuestro caso, esta continuidad está determinada por la hostilidad reaccionaria que desde la Revolución francesa, las clases dominantes muestran al progreso".

Podemos definir el ‘historicismo’ como *toda filosofía que reconozca como objetivo suyo exclusivo y fundamental, la determinación de la naturaleza y validez de los instrumentos del saber histórico*. Es decir, que los historicistas pretenden estudiar la Historia de una forma similar a la que Kant había utilizado para analizar las ciencias de la naturaleza. Esta filosofía tendrá, pues, las siguientes características, que se derivan de la anterior definición[457]:

1) Los objetos del conocimiento histórico tienen un carácter especifico que los distingue del conocimiento natural (diferencia historia ↔ naturaleza).

2) Remontarse del conocimiento histórico a las condiciones que lo hacen posible. (El historicismo pretende trabaja, como hemos apuntado, a nivel trascendental, igual que Kant lo había hecho en relación con las ciencias de la naturaleza)

Las categorías específicas del saber histórico a que se refieren los historicistas son a grandes rasgos las siguientes[458]:

- *Individualidad* (opuesta al carácter genérico de la naturaleza)

- *Comprender*, operación fundamental

- *Problema de los valores* (relación entre el devenir de la historia y los fines o ideales que los hombres tratan de realizar en ella).

Wilhelm Dilthey (1833-1911), principal representante de esta tendencia, utiliza el término ‘ciencias del espíritu’ para distinguir el saber histórico de las ciencias de la natura-leza. Se refiere con el mismo a *el hombre en sus relaciones sociales, en la historia*, y le supone las siguientes características[459]:

- El mundo histórico está constituido por individuos (‘unidades psicofísicas vivientes’), elementos fundamentales de la sociedad.

- El objeto de las ciencias del espíritu no es exterior al hombre, sino interior, captado a través de la *experiencia interna* (Erlebnis[460]).

- *Comprender* (la individualidad se presenta en forma de 'tipo').

De estos tres conceptos surgen, según Dilthey, lo que él denomina 'categorías de la razón histórica', modos de conocimiento o 'estructuras' del mundo histórico:

a) *Vida*: Existencia del individuo singular en sus relaciones con los demás individuos ('espíritu objetivo')

b) *Conexión dinámica* (instituciones, comunidades, épocas históricas, etc.).

Para Dilthey, como vemos, la filosofía se podría definir como una intuición del mundo (*Weltanschauung*). Como tal, sólo puede ser una Metafísica en el sentido aristotélico del término. Ahora bien ; según él, se pueden distinguir diversos tipos de metafísica, con lo cual resulta posible incluir en el concepto a casi toda la historia del pensamiento. Son las siguientes[461]:

1) *Naturalismo materialista o positivista* (Demócrito, Lucrecio, Epicuro, enciclopedistas, Comte, etc.). Concepto de causa

2) *Idealismo objetivo* (Heráclito, estoicos, Spinoza, Leibniz, Hegel, etc.). Concepto de sentimiento

3) *Idealismo de la libertad* (Platón, Cicerón, cristianismo, Kant, etc.). Concepto de voluntad (finalidad).

La obra filosófica de Dilthey, según Martínez Marzoa, se puede considerar en su conjunto como una crítica del positivismo de la escuela histórica, ya que para el mismo "*... la propia constitución del sujeto como sujeto ... sólo podrá encontrar su fundamentación en las condiciones de la propia conciencia*". Con esto no se refiere Dilthey, como haría Kant, a una hipotética Razón Pura, ya que en su opinión es la experiencia la encargada de dilucidar las condiciones de la susodicha conciencia, lo cual, si se tomara en sentido kantiano, sería un absurdo. Martínez Marzoa continúa explicando[462]:

> "Ahora bien, Dilthey entiende 'experiencia' en un sentido que él mismo no llega a analizar a fondo, pero que no es el de la ciencia experimental ; experiencia quiere decir aquí algo así como: dejar que se nos dé aquello que se da ello mismo;

lo cual, en cierta manera, es lo contrario del método experimental, que establece de antemano la estructura dentro de la cual los hechos habrán de decidir sólo sobre un punto perfectamente determinado ; la psicología de Dilthey no es constructiva, sino descriptiva y analítica ; su modo de tratar los hechos no es la explicación de los mismos sino el compre

Max Weber (1864-1920), por su parte, utiliza el método del historicismo para investigar sobre temas económicos ; en ese sentido se enfrenta tanto a la economía clásica como al materialismo histórico[463]. En opinión de Weber, el materialismo histórico endurece en forma dogmática la relación entre las formas de producción y de trabajo y las demás manifestaciones de la sociedad. Según él, el marxismo se equivoca al otorgar una importancia primordial a la estructura económica, relegando la superestructura ideológica, como hemos visto, a constituir un simple reflejo de la misma. Por ello se dedica a profundizar en esas formas ideológicas. Para Weber, el capitalismo moderno debe a la *ética calvinista* su fuerza propulsora, teniendo en cuenta que el origen del modo de producción capitalista puede, efectivamente, retrotraerse hasta los tiempos de la Reforma Protestante (o tal vez antes). Según él, hay dos características de la ética calvinista que coinciden con el espíritu del capitalismo[464]:

a) Investigación de la ganancia como fin en si mismo:

   - *Beneficio económico* en el capitalismo
   - *Salvación del alma* en el calvinismo

b) Conciencia del deber profesional como deber moral.

Es decir, que según esto el marxismo, al insistir primordialmente en los aspectos colectivos de la sociedad capitalista, se olvida del carácter individual que (de acuerdo con el historicismo) debe tener el objeto de las ciencias histórico-sociales. Según Max Weber, en efecto, el progreso de la historia se basa sobre todo en un proceso de elección individualizante. Lo que confiere significado a un objeto y lo individualiza, proponiéndolo como objeto de investigación, es el valor que se le reconoce. De aquí deriva Weber toda una teoría de los valores basada en los dos puntos siguientes:

a) Relatividad de los criterios de elección

b) Unilateralidad de la investigación histórica.

Según José Mª González García, no se puede propiamente afirmar que Weber sea un kantiano, y ni siquiera un neokantiano ; puede, sin embargo, afirmarse sin ningún género de dudas que su sociología es de cuño kantiano. Para él, efectivamente, sólo se puede entender correctamente a Weber entendiendo debidamente a Kant[465]. Además, Weber es influido por algún autor más de la época ilustrada ; él mismo reconoce su deuda intelectual con el pensamiento de Goethe[466] y, a través de éste, con el de Benjamin Franklin. Weber, en opinión de González García, "*... convierte el optimismo de la Ilustración en un pesimismo postilustrado*" ; el entusiasta 'sapere aude!' de Kant queda transformado en un cauto "*¡Ten valor de elegir responsable y personalmente los valores que dan sentido a tu existencia!*"[467]. Siguiendo en parte el mismo planteamiento que acabamos de ver, José Luis Villacañas descubre en Max Weber "*... el desenlace de la Razón Ilustrada, ya sin energías para cristalizar en utopía*". En ese sentido se hace la siguiente pregunta: ¿Por qué la Ontología de la Razón kantiana se torna Sociología en el siglo XX? Según la interpretación de Villacañas, Weber "*... recoge de una manera inplícita la noción de universalidad como esencia de racionalidad, pero rechazando el axioma de la composibilidad de las manifestaciones de la racionalidad*" ; por ello la clave de su posición filosófica con respecto al kantismo reside en su noción de 'intervención en el mundo' por parte de una *ética de la convicción*[468]. Según Lukács, ex-discípulo de Weber[469], tanto el pensamiento de éste como el avance de la sociología están ligados al desarrollo de los acontecimientos históricos en la Alemania de su época: "*En general la nueva sociología hubo de seguir librando, en las décadas anteriores a la primera Guerra Mundial imperialista, una lucha constante por su reconocimiento como ciencia. Al llegar a este período, cambian, sin embargo, las condiciones y el carácter de la lucha. La sociología del período imperialista, sobre todo, va renunciando cada vez más –dentro de los marcos internacionales- a la pretensión de ser la heredera de la filosofía de la historia o de la filosofía en todos los terrenos, la sociología se convierte cada vez más conscientemente en una disciplina especial y limitada, al lado de las demás*". El papel de Weber en todo esto es, en opinión de Lukács, el siguiente[470]:

> "Con cuánta fuerza expresa Max Weber, en este punto, la tendencia general de la intelectualidad alemana más cultivada (y, en lo político, orientada hacia la izquierda) del período imperialista ; hasta qué punto su rigurosa cientificidad no es más que un camino hacia la definitiva instauración del irracionalismo en la concepción del mundo ; cuán indefensos se hallaban, pues, los mejores intelectuales de Alemania ante el asalto del irracionalismo, lo demuestra –para poner solamente un ejemplo- el siguiente pasaje de una carta de Walter Rathenau: '*Queremos llegar con el lenguaje y las imágenes del intelecto hasta las puertas de la eternidad ; no para derribarlas, sino para acabar con el intelecto, al realizarlo*'. De esta actitud al predominio absoluto del irracionalismo no media ya más que un paso: la renuncia resuelta a este rodeo a través del intelecto y la cientificidad".

Otra importante tendencia de finales del siglo XIX, el 'vitalismo', se define como *aquella filosofía que admite un principio vital, irreductible a los procesos físico-químicos*. Según Ferrater Mora, bajo tal concepto se podrían incluir las siguientes escuelas[471]:

a) Teoría del conocimiento que concibe a éste como un proceso biológico (*empiriocriticismo*: Mach, Avenarius ; *pragmatismo*: James, Dewey)

b) Filosofía que rechaza la razón como modo superior de conocimiento y afirma la posibilidad de un conocimiento directo de la realidad última, la cual es vivida inmediatamente (Bergson)

c) Filosofía que no acepta más modo de conocimiento que el racional, pero que sitúa el tema de la vida en el centro del problema filosófico (Ortega y Gasset).

En realidad, dentro del vitalismo propiamente dicho sólo se suelen incluir los dos últimos movimientos filosóficos citados, que son los que vamos a desarrollar nosotros aquí. Uno de los autores mencionados, Henri Bergson (1859-1941), se interesó especialmente por el problema del tiempo, una problemática que subsistía desde tiempos de la filosofía griega clásica: ni Platón ni Aristóteles habían sido capaces de dar una definición exacta del concepto. Bergson estaba de acuerdo con ellos, pues creía que *el tiempo real escapa a las ciencias matemáticas* ; proponía, en vista de ello, concetrarse en un concepto más asequible: la duración real, el *'dato' de la conciencia*, despojado de toda superestructura intelectual y aceptado en su simplicidad originaria, definido por él como *progreso continuo del pasado, que roe el futuro y se acrecienta avanzando*. Dicho dato de la

conciencia permanece en la misma, según Bergson, mediante la memoria, y precisamente la existencia de esta última constituye para él la prueba irrefutable de que *la vida espiritual trasciende por todos lados los limites del cuerpo*. Semejante afirmación se verifica hasta tal punto, en opinión de este autor, que se puede explicar todo el comportamiento humano a base del *dualismo accion – memoria*. Existe, por tanto, en la vida del hombre un impulso vital en virtud del cual la vida biológica queda, según Bergson, reducida a la vida de la conciencia, a la duración real. El filósofo concluye de lo anterior que "*... mientras la inteligencia es incapaz de comprender la naturaleza de la vida, ésta permite explicar la naturaleza y el origen de la inteligencia y de sus objetos*". Bergson propone, pues, abandonar la razón por la intuíción, lo que equivale a un retorno de la naturaleza al instinto[472]. Para Bertrand Russell, la filosofía de Bergson no es más que un galimatías antiintelectualista sin mucho interés ; así dice[473]:

> "Uno de los efectos negativos de las filosofías antiintelectuales como la de Bergson es que se fundamenta en errores y confusiones del intelecto. Por esa razón tiende a preferir el razonamiento incorrecto al correcto y a considerar cualquier dificultad momentánea como irresoluble, así como a contemplar cualquier equivocación sin importancia como prueba reveladora de la bancarrota del intelecto y del triunfo de la intuición. En las obras de Bergson hay muchas alusiones a las Matemáticas y a la ciencia en general, y puede que al lector no avisado tales alusiones le parezcan reforzar en gran medida su filosofía. No me considero competente para criticar sus interpretaciones en lo que se refiere a las ciencias experimentales, especialmente la Biología y la Fisiología. En lo que respecta a las Matemáticas, sin embargo, me consta que ha preferido los errores interpretativos tradicionales a los puntos de vista más actuales que han prevalecido entre los matemáticos durante los últimos ochenta años. En eso ha seguido el ejemplo de la mayor parte de los filósofos".

Lukács, por su parte, abunda en la opinión de Russell, aunque por otras razones, por supuesto ; para él, en efecto, la intuición bergsoniana "*... se proyecta hacia el exterior como la tendencia encaminada a destruir la objetividad y la verdad de las ciencias naturales, y hacia el interior como la introspección del individuo parasitario del período imperialista, aislado y al margen de la vida social (No es una coincidencia casual, ni mucho menos, el que fuese Proust, en literatura, el autor más influido por Bergson)*"[474]. No comparte esta apreciación Miliç Çapek, quien dedica un libro casi completo a demostrar la competencia de Bergson en materia científica, así como la genialidad de algunas

de sus intuíciones[475]. También se incluye en la tendencia del vitalismo al pensador español Jose de Ortega y Gasset (1883-1955) –antikantiano furibundo, según hemos podido ver-, cuyo pensamiento ha suscitado un interés considerable, no sólo en España y Latinoamérica, sino también en otras naciones, como, por ejemplo, Alemania. En el desarrollo intelectual de este autor se distinguen tres períodos claramente diferenciados[476]:

a) 1902-1910: *Objetivismo* (primado de las cosas sobre las personas)

b) 1910-1923: *Perspectivismo* (la sustancia última del mundo es una perspectiva)

c) Desde 1923: *Racio-vitalismo*: La vida como razón (El hombre no es un ente dotado de razón, sino una realidad que tiene que usar de la razón para vivir).

"YO SOY: YO, Y MI CIRCUNSTANCIA"

Esta frase viene a significar lo siguiente:

- El sujeto no es un eje en torno al cual gira la realidad.
- El sujeto no es un simple trozo de realidad.
- El sujeto es una pantalla que selecciona las impresiones o lo dado. (es una vida)

Según consigna José Luis Abellán, la ética racio-vitalista orteguiana "... *nada tiene que ver con una moral universal o genérica ; se anda en el proyecto individual y singularísimo que cada uno tiene que ser*", sustituyendo los imperativos de la ética intelectual y abstracta por lo íntimo, concreto y vital, basado en un criterio de autenticidad. Si el individuo, por su conducta progresivamente degradante, llega al caso extremo de falsificar su propia vida mostrándose infiel a sí mismo, entonces sobrevéndrá la *inautenticidad*. Al contrario de lo que ocurre en la naturaleza, "... *donde lo que es, es siempre lo que es, en plena identidad consigo mismo*", la vida humana, según Ortega, admite diversos grados de realidad[477]. La influencia de Martin Heidegger, como también advierte Lukács, es

evidente[478]. El 'neokantismo', por su parte, surgió en Alemania hacia 1860 y, según Ferrater Mora, debería distinguirsele claramente de las tendencias kantistas: "*Por 'kantismo' se entiende, en general, la influencia directa o indirecta de Kant sobre el pensamiento moderno y contemporáneo ; por 'neokantismo', un intento de superar tanto el positivismo y el materialismo como el constructivismo de la filosofía romántica mediante una consideración crítica de las ciencias y una fundamentación gnoseológica del saber*"[479]. Los neokantianos, en opinión de Antonio Pintor-Ramos, contribuyeron en gran medida, en un periodo de indudable crisis de la filosofía en su país, a recuperar un nivel y un rigor filosóficos que llegaron a encontrarse en serio trance de desaparición. No obstante, "*... su dogmatismo y estrechez de miras hicieron que pronto se viesen desbordados por las mismas fuerzas que ellos habían puesto en circulación y también por los mismos cambios históricos en la ciencia y en la cultura*"[480]. Para Lukács, por otro lado, la escuela neokantiana no significó más que una especie de antesala del neohegelianismo que inundaría la escena intelectual europea en la época inmediatamente anterior a la 1ª Guerra Mundial[481]:

> "El neokantísmo, cada vez más en boga después de la derrota de la revolución de 1848, se encargó de proclamar oficialmente la muerte y la inhumación filosóficas de Hegel: la trayectoria de la filosofia alemana desde Fichte hasta Hegel es considerada como un gran extravío del pensamiento, que sólo puede rectificarse apartándose resueltamente de esta línea equivocada, para retornar sin reservas a la única filosofia supuestamente científica, es decir, a la filosofía kantiana ... Concepción que imperó en la filosofia alemana hasta llegar el periodo imperialista.
>
> En este período se hace cada vez más manifiesto que el neokantismo puramente positivista no está en condiciones de resolver los problemas que la época plantea a la filosofia. En la llamada escuela de Baden (Windelband, Rickert) surge en seguida un movimiento de retorno a Fichte. La influencia de Nietzsche aumenta constantemente ... Todas estas tendencias guardan relación con la necesidad de una concepción del mundo, necesidad generalmente sentida por la burguesía alemana en el período imperialista, ... En este medio intelectual comienza, en el período de anteguerra, la reanimación de la filosofia hegeliana".

El principal núcleo neokantiano estaba localizado en la Escuela de Marburgo, que, según Abbagnano, "*... representa la antítesis simétrica del idealismo postkantiano ; éste consideraba la subjetividad pensante como única realidad, aquélla que considera como única realidad la objetividad pensable*". El iniciador de este movimiento fue Herrmann

Cohen (1842-1918), quien, en sus comentarios a Kant, se preocupaba por eliminar del pensamiento y del conocimiento todo elemento subjetivo ; por ello rechazaba la distinción kantiana entre intuición y pensamiento, elaborando una lógica basada en la investigación trascendental sobre la ciencia, así como también una ética y una estética. El objeto de la ética, según él, es el deber ser o idea, o, lo que viene a ser lo mismo, la regla del uso práctico de la razón. Se trata de una regla de unidad que coincide a grandes rasgos con el 'imperativo categórico' kantiano. En este sentido, y como plasmación del 'reino de los fines', Cohen considera el socialismo como la idea más adecuada, pero no el 'socialismo materialista' de Marx ; de forma similar a Kant, él "*... concibe la marcha de la humanidad hacia la realización del reino de los fines como una exigencia moral, implícita en el perfeccionamiento progresivo de la humanidad como tal, al cual deben plegarse las formas del derecho y del Estado*"[482]. Esa otra versión del socialismo, practicada aún hoy, como se sabe, es la que se ha dado en denominar *socialdemocracia* ; dicho nombre, que significaba algo muy distinto a finales del siglo XIX, es el que ha sido adoptado por aquellos que pretenden, como lo pone Barbara Goodwin, "*... desarrollar el socialismo a través de las instituciones democráticas en desarrollo o las instituciones democráticas existentes, en lugar de hacerlo a través de la revolución*". Al igual que los representantes del socialismo real, también los Gobiernos socialdemócratas han fracasado en sus pretensiones, por la fortaleza del capitalismo mundial, y principalmente porque el socialismo en general – como lo pone Barbara Goodwin- es ante todo "*... un movimiento de intelectuales, inspirado por ideales que se dirigen principalmente al imparcial hombre de razón*", siendo escasamente comprendido por la masa inculta, incluso cuando ésta les apoya con sus votos. La explicación de todo esto que da esta autora -que nosotros compartimos, puesto que pensamos que en cierto sentido aclara lo sucedido en nuestro país en fechas más o menos recientes- es la siguiente[483]:

> "Los electores de la no unificada clase obrera continuarán votando para mejorar su participación en el futuro inmediato: si los elevados principios socialistas no contemplan esta perspectiva, dirigirán sus preferencias a otras opciones en la mayoría de los casos. La igualdad en el sentido más cabal del término, es un ideal caro a los miembros instruidos de la sociedad, quienes están infundidos de la noción de muchos valores de las personas ; la desigualdad que se percibe en carne propia es un mal que debe ser eliminado: una aspiración de alcance limitado y distinta de la noción de igualdad. Este desfase entre las perspectivas de los políticos e ideólogos socialistas y sus votantes es indudablemente una de las razones por las

que la mayoría de los gobiernos socialistas son menos radicales en sus realizaciones cuando se las compara con lo que proclaman".

Otro neokantiano importante es Paul Natorp (1854-1924), quien nos interesa sobremanera en este trabajo, por haber dedicado gran parte de su actividad a cuestiones pedagógicas y psicológicas. Sus opiniones filosóficas no difieren mucho de las de Cohen, y lo mismo que aquél era partidario de un socialismo no-materialista[484]. El pensador, sin em-bargo, que más desarrolló el pensamiento neokantiano fue el ya citado Ernst Cassirer, quien llegó a superar los planteamientos filosóficos de la Escuela de Marburgo al acentuar la importancia de la expresión simbólica, es decir, del lenguaje, en la constitución del mundo entero del hombre (v.gr., no sólo el mundo de la ciencia, sino también el del *mito*, la *religión* y el *arte*)[485] ; en este sentido, según Ferrater Mora, Cassirer va más allá que Kant. Tampoco considera este autor, como hacia el de Königsberg, que las categorías constituyan un sistema cerrado y completo ; el hombre es para Cassirer, como ya hemos apuntado, "*... un animal simbólico*" ; toda la cultura humana se constituye, para él, dentro de una trama de simbolizaciones, las cuales se pueden clasificar en tres sistemas simbólicos fundamentales, cada uno de ellos correspondiente a una función determinada[486]:

1) Los mitos (función *expresiva*)

2) El lenguaje común (funcion *intuitiva*)

3) Las ciencias (función *significativa*)

El neokantismo, a pesar de que la mayoría de sus representantes estuvieron en activo durante la primera mitad del siglo actual, no es considerado por Copleston como un pensamiento propiamente del siglo XX, puesto que, como ya hemos visto, fue rápidamente relegado a un segundo plano por la intelectualidad europea: "*No es que sus temas hayan quedado muertos. Más bien, son tratados desde otra perspectiva y distinto ángulo de pensamiento. Así ocurre, por ejemplo, con la investigación de la lógica de las ciencias y la filosofía de los valores. Por otra parte, tanto la epistemología como la teoría del conocimiento ya no gozan de la posición que Kant y sus discípulos les atribuyeron*". Y, sin embargo[487]:

"Esto no quiere decir, naturalmente, que la influencia de Kant haya terminado. Está lejos de ser así, pero ya no se percibe, a un grado y escala significativos, la existencia de ningún movimiento que pueda ser llamado con propiedad neokantiano. Mientras los positivistas, por ejemplo, creen que Kant tuvo razón al suprimir la metafisica del campo del conocimiento, existe una corriente de pensamiento en el tomismo moderno que ha interpretado y desarrollado el método trascendental de Kant con la finalidad, totalmente kantiana, de establecer una doctrina de metafisica sistemática".

La 'filosofía de la existencia' ante la moralidad kantiana:

György Lukács engloba el existencialismo sin más como un caso especial den- tro de su concepto de 'filosofía de la vida' ; así dice[488]:

"Lo que distingue al existencialismo del resto de la filosofia de la vida no es ninguna clase de divergencia programática, sino esta técnica de la desesperación. No es, naturalmente, un azar ni un detalle puramente terminológico el hecho de que la divisa de la 'vida', enfáticamente tremolada por aquella filosofia, se sustituye ahora, con no menos énfasis, por la consigna de la 'existencia'. Aunque en el fondo de la diferencia haya más de estado de ánimo que de métodología filosófica, se expresa en ella, sin duda, algo intrínsecamente nuevo y no desdeñable: la intensidad del aislamiento, de la soledad, del desengaño y de la desesperación infunde a la palabra existencia un nuevo contenido. La palabra vida, en que se hacía antes tanto hincapié, alude a la conquista del mundo por la subjetividad ; esto explica por qué los activistas fascistas de la filosofía de la vi da que habrán de relegar enseguida a Heidegger y Jaspers ponen de nuevo en circulación aquella divisa, aunque dándole a su vez un contenido nuevo. El término de existencia, como leitmotiv de la filosofia, entraña la repudiación de mucho de lo que la filosofia de la vida afirmaba en otro tiempo como vivo y que ahora se considera accidental, no existencial".

El existencialismo es una corriente de pensamiento de la primera mitad del siglo XX que entiende la filosofía como *análisis de la 'existencia'*, definiendo ésta como *modo de ser del hombre en el mundo*. Esta actitud filosófica pone en discusión el mundo sin presuponer su ser ya dado o constituido ; se le contempla como una mera posibilidad. Este término procede originalmente de la obra de Kierkegaard, muy apreciada entre los existencialistas, mientras que la metodología filosófica utilizada se basa en la fenomenología

de Edmund Husserl (1859-1938). El fundador del existencialismo, Martin Heidegger, en El Ser y el Tiempo (1927), comienza preguntándose: *¿qué cosa es el ser?* Esta pregunta se puede entender desde dos puntos de vista[489]:

- El ser mismo (lo que se pregunta: *Dasein*[490])

- El sentido del ser (lo que se encuentra: *existencia*, modo de ser del 'ser-ahí')

Por lo tanto, el único significado que puede tener para nosotros la pregunta sobre el ser consiste en *analizar la existencia*, por constituir ésta precisamente la única posibilidad de referirse en cierto modo al Ser. Heidegger llama a este proceso 'analítica existencial', y lo realiza, como hemos dicho, siguiendo el método fenomenológico: consiste, por tanto, en una elección de posibilidades, o comprensión (recuérdese el concepto de 'comprender' a que nos hemos referido más arriba en conexión con el historicismo). La operación puede realizarse, según Heidegger, a dos niveles[491]:

- Comprension Existentiva [*existenzielles*] u Ontica (se refiere a la *existencia de un hombre singular*)

- Comprension Existencial [*existenziales*] u Ontológica (atañe a la *existencia misma*, en abstracto).

Heidegger, como buen fenomenólogo, no se interesa por los casos particulares. Por tanto, cuando él habla de existencia, entiende la segunda versión de la misma, ya que, para él, *la existencia es fundamentalmente trascendencia*, o, dicho de otro modo, la existencia se puede definir como 'estar en el mundo', por constituir el mundo, en efecto, el proyecto de todas las posibles actitudes y acciones del hombre. La existencia del ser humano sobre la Tierra, por otra parte, consiste, según Heidegger, básicamente en *tener cuidado de las cosas* (y de los demás hombres). Esto se podría entender de dos maneras[492]:

a) Librar a los demás de sus cuidados (*existencia inauténtica*)

b) Ayudarles a ser libres de asumir sus propios cuidados (*existencia auténtica*)

Heidegger se inclina más por este segundo aspecto de la existencia humana. Para él, la misión del hombre en este mundo estriba precisamente en *vivir para la muerte*, entendiéndose la muerte como "*posibilidad de la imposibilidad de la existencia*". Tradicionalmente se ha intentado relacionar el existencialismo con el pensamiento de Kant a través de la tendencia antropológica de su lógica trascendental ; ese punto de vista es, sin embargo, rebatido por Lukács para el caso de Heidegger ; este mismo autor, comenta el pensador húngaro, se encarga de confirmar su visión del mundo cuando razona, en una de sus últimas obras, que la antropología no constituye actualmente ninguna disciplina filosófica especial, puesto que[493]:

> "... la palabra designa hoy una tendencia fundamental de la posición actual que el hombre ocupa frente a sí mismo y en la totalidad del ente. De acuerdo con esta posición fundamental, nada es conocido y comprendido hasta no ser aclarado antropológicamente. Actualmente la antropología no busca sólo la verdad acerca del hombre, sino que pretende decidir sobre el significado de la verdad en general ... en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual".

La obra de Heidegger, y especialmente Ser y Tiempo, que, según Lukács, se refiere "... a *los estados de ánimo provocados por la crisis del capitalismo imperialista del período de posguerra*", ha tenido una repercusión enorme, incluso en nuestra época, donde se vuelven a reivindicar por enésima vez sus aspectos 'hermenéuticos'[494]. Y, no obstante, todos conocen en mayor o menor medida la vinculación directa que tuvo Heidegger con el nacionalsocialismo hitleriano, cosa que, tras las inevitables dudas de algunos (v.gr., el citado Nicolai Abbagnano[495]) ha terminado por ser cumplidamente probada ; su ideología fascista, por otra parte, se estaba viendo venir ya desde Ser y Tiempo, como Víctor Farías se ha encargado de demostrar[496]. Según escribía Herbert Marcuse ya en 1934, la susodicha relación filohitleriana de Heidegger resulta totalmente lógica y nada sorprendente ; en su

opinión, el existencialismo político no considera su misión determinar lo que constituye un 'existencial' y lo que no y, por consiguiente, no intenta en ningún caso describirlo como opuesto a lo normativo. Son los teóricos los encargados de esta labor ; así, el existencialismo filosófico intentaba recuperar, frente al sujeto lógico y abstracto del idealismo racional, la concreción plena del sujeo histórico, fundamentando así filosóficamente el llamado 'realismo heroico' (v.gr., el fascismo). Esto en sí constituye, en opinión de Marcuse, una *degradación de la historia*: el pueblo impone una misión al individuo, teóricamente en beneficio del propio pueblo. Es la teoría del Estado total, en el seno del cual quien decide es el soberano (recuérdese lo comentado más arriba acerca de Hobbes) ; la relación política propiamente dicha es la relación de amigo-enemigo, cuyo caso extremo es la guerra. La única sus-tentación ideológica de este Estado, según Marcuse, es la metafísica, representada en este caso por el existencialismo. Marcuse concluye[497]:

> "Kant había vinculado el hombre al deber autónomo, a la libre autodeterminación en tanto única ley fundamental ; el existencialismo anula esta ley fundamental y liga al hombre 'al caudillo, a quien obedece incondicionalmente'. Hegel creía todavía que: '*Lo que en la vida es verdadero, grande y divino lo es por la idea ... todo lo que conserva y da sentido a la vida huma-na, lo que tiene valor y vale, es naturaleza espiritual y este reino del espíritu existe sólo por la conciencia de la verdad y del derecho, por la comprensión de las ideas*'. Hoy el existencialismo pretende saber más: '*Las reglas de vuestro ser no son las máximas y las ideas. Sólo el cuadillo (Führer) es la realidad actual y futura de Alemania y es también su ley*'.

Esos textos que Marcuse cita, salidos de la pluma del mismísimo Heidegger[498], no dejan lugar a dudas –al menos en lo que a nosotros respecta- en relación con la adscripción política de este último. Muy distinto fue el caso del conocido existencialista francés Jean-Paul Sartre (1905-1980), en cuya obra se observan dos etapas claramente diferenciadas, correspondientes a sus dos principales publicaciones filosóficas: El Ser y la Nada (1943) y Crítica de la Razón Dialéctica (1960). En la primera de ellas parte Sartre de la definición de 'conciencia' como *ser en el mundo*, que, según él, se puede entender de dos maneras, según él[499]:

- Conciencia de algo que no es conciencia (*ser en sí*)

- Conciencia de sí misma (*ser para sí*), que, por supuesto, se refiere a la nada.

Esta investigación acerca de la conciencia, que como hemos visto acaba identificandose con la nada, lleva a Sartre al concepto de 'libertad', entendida ésta como posibilidad permanente de aquella ruptura o aniquilación del mundo, que es la estructura misma de la existencia. La libertad, por tanto, es para Sartre algo irrenunciable: nos guste o no nos guste, somos libres por definición ("*Estoy condenado a ser libre*"). De esto se puede concluir lo siguiente, según Sartre[500]:

a) La libertad no se refiere tanto a los actos o voliciones particulares, cuanto al proyecto fundamental (posibilidad última de la realidad humana, su 'elección originaria').

b) Psicoanálisis existencial ("*El hombre es el ser que proyecta ser Dios*").

Esta última caracteristica explicaría, según Sartre, el totalitarismo reinante en la Eu-ropa de aquellos días (*Hitler*, *Stalin*, *Mussolini*, *Franco*, etc.). En la Crítica de la Razón Dialéctica redefine Sartre el término 'proyecto' como rebasamiento de una situación dada ("*unidad dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo*"). Esto le llevó, consecuentemente, a identificar el existencialismo con el materialismo histórico, con lo cual el proyecto quedaba convertido en *praxis revolucionaria*, entendida desde dos puntos de vista dialécticamente interconectados[501]:

- *Praxis individual* (actividad 'práctico-inerte')

- *Praxis común* (integración del individuo en el grupo mediante el trabajo y la lucha).

Ese último tipo de praxis es el que verdaderamente interesa a Sartre, y por ello se relaciona (ya desde la época de la 2ª Guerra Mundial) con organizaciones de extrema

izquierda. La clandestinidad le lleva a definir dos categorías en relación con el concepto de ‘praxis común’:

a) Juramento (terror a la amenaza colectiva)

b) Soberanía, o relaciones de poder, a dos niveles:

- *Consoberanía* de los individuos
- *Cuasi-soberanía* del jefe

En opinión de Copleston, no existe verdadera discontinuidad entre ambas obras capitales de Sartre, ya que, si en El Ser y la Nada puede decirse que se da una relación dialéctica entre el ‘para-sí’ y el ‘en-sí’, entre la conciencia y el ser, en la Crítica de la Razón Dialéctica ésta se transforma en la que se verifica entre el hombre y su entorno natural, que se manifiesta como tal naturaleza sólo a través de la mediación del propio hombre. De hecho, Sartre, según Copleston, no se pasó al marxismo abandonando el existencialismo, “... *sino que ha tratado de combinar los dos reinterpretando el marxismo a la luz de una antropología existencialista*”. De esa mezcla surgen dos tesis que Sartre intenta compaginar[502]:

a) Que es el hombre mismo el que hace la historia, y la hace en un sentido que excluye el que pueda aflrmarse que quede asegurada en el futuro una determinada situación social

b) Que el patrón dialéctico no le es simplemente impuesto a la historia por la mente humana, sino que la historia posee una estructura dialéctica tal que tiene pleno sentido decir que el hombre está sometido a la dialéctica o que la sufre.

Copleston concluye[503]:

> “... ese fundar Sartre la dialéctica en el hombre mismo adolece de ambigüedad ... No habiendo sido publicado todavía el segundo volumen de la *Crítica*[504], difícilmente podemos saber cómo se propone desarrollar Sartre su concepción de la historia humana como poseedora de *una* verdad y *una* inteligibilidad sin que eso implique que el proceso histórico sea necesario. Pero no nos sorprendería que la empresa se le hiciese un tanto ardua y que se viese forzado a declarar que la razón analítica es incapaz de captar el movimiento del pensamiento dialéctico”.

Por otro lado, Celia Amorós intenta, basándose en la noción sartriana de 'totalidad totalizadora', presente en los escritos póstumos del filósofo, destruir el tradicional hermanamiento que suele hacerse entre su pensamiento y el de Kant. Según ella, y ya desde sus obras primerizas, "*... contra el dualismo del mundo sensible y el inteligible, sometido el primero a la categorización causal, mientras en el segundo se admite la libertad a título de lo incondicionado, Sartre parte de la libertad, como estructura ontológica inferida de sus análisis fenomenológicos, en tanto que proyecto: el existente humano es aquel que no puede verse afectado por las causas* <u>sin</u> *trascenderlas hacia fines*"[505]. El propio Sartre corrobora esta afirmación en los Carnets de la dróle de guerre (1939), donde reconoce la influencia que le ejercía en esa época la filosofia de Spinoza:

> "Siempre he sido constructivo ... Buscaba una moral al mismo tiempo que una metafisica y he de decir que, espinozista en esto, la moral nunca se ha distinguido para mí de la metafisica. La moral del deber no me ha interesado nunca ... Por mucho. que me dijeran que el imperativo categórico era la expresión de la autonomia de mi voluntad, yo no creía en él. Siempre quise que mi libertad estuviera más allá de la moral y no más acá ... La moral del deber equivale a separar la moral de la metafisica, y para mí eso era privarla de su atractivo mayor. Veo ahora con claridad que la actitud moral tenía para mi, desde los veinte años, el privilegio de conferir al hombre una dignidad metafisica más elevada, que Nizan y yo, hacia 1925, engalanamos con el término spinozista de *salvación*".

La crítica de Sartre a la ética kantiana se fundanenta, según Amorós, en su postura ante el 3er Paralogismo (de la *personalidad*) de la Crítica de la Razón Pura, ya que para el filósofo francés *el sujeto no puede ser una sustancia*. Este simple hecho "*... condiciona precisamente que no pueda ser trascendentalmente trascendida, por así decirlo, ia multiplicidad numérica de los sujetos no-sustanciales*", o, expresado en terminología sartriana[506]:

> "... cada *pour-soi* es para cada *pour autrui* trascendencia trascendida en la misma medida en que cada *pour autrui* lo es para cada *pour-soi*, pero sin que exista la posibilidad de una síntesis de ambos epicentros en ningún hipercentro trascendente".

Según Antonio Pintor-Ramos, la influencia de Sartre ha sido inmensa en los medios intelectuales de su país (Merleau-Ponty, Camus, de Beauvoir, etc.), y su obra constituye sin duda uno de los testimonios más significativos de nuestro tiempo. Sin embargo, y a pesar del irrefutable interés de su última gran obra filosófica, la inconclusa Cri- tica de la Razón Dialéctica, no se puede ignorar que ésta "*... va unida al declive de la moda existencialista aportando ella misma materiales para conocer sus causas y limitaciones*". Pintor-Ramos amplia como sigue su afirmación[507]:

> "La campanada de defunción del existencialismo ha llevado consigo en Francia la moda estructuralista ; a este respecto, la discusión de la obra de Sartre por Lévi-Strauss en el último capítulo de *La pensée sauvage* ha sido interpretada como un relevo de poderes. Aunque su personalidad sea demasiado amplia para encerrarla en una fórmula, el nombre de Sartre va unido en la conciencia popular al éxito y difusión del existencialismo francés ; serian muy largas de analizar sus concomitancias y diferencias con otros existencialismos, sobre todo con el alemán, así como los factores socioculturales que han determinado su gran éxito. En el campo politico la actitud de Sartre puede definirse de modo global como una defensa de la libertad que persigue implacablemente los sutiles instrumentos de dominación, tanto en las llamadas democracias occidentales como en los regímenes revolucionarios de los países del Este".

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicolai, 1973, *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Muntaner & Simón

ABBAGNANO, N. y VISALBERGHI, A., 1964, *Historia de la pedagogía*, México, FCE

ABELLAN, José Luis, 1979-91, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe

ACOSTA LÓPEZ, Mª del Rosario, 2008, "¿Una superación de la estética del deber? La crítica de Schiller a Kant", en *Episteme,* Vol. 28, Nº 2, Universidad de los Andes

AGUILAR PIÑAL, F., 1978, "Prólogo", en CAMPOMANES, Pedro R. de, *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento*

AGUIRRE LORA, Mª Esther, 1997, *Caleidoscopio comeniano,*, Universidad Nacional Autónoma de México

ALEU BENITEZ, José, 1987, *Filosofía y libertad en Kant*, Barcelona, PPU

ALLISON, Henry E., 1992, *El idealismo trascendental de* Kant, Barcelona, Anthropos

ALLISON, Henry E., 2012, *Essays on Kant*, Oxford University Press

ALONSO, Luis, 2013, "Libre albedrío", en *Mente y Cerebro,* Nº 58, Internet

ALTHUSSER, Louis, 1971, *Pour Marx*, Paris, François Maspéro

ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente, A., 1999, "Milenarismo y milenaristas en la Edad Media, en IX Semana de Estudios Medievales, Instituto de Estudios Riojanos

AMORÓS, Celia, 1989, "Críticas a la ética kantiana en los escritos póstumos de J.P. Sartre", en VARIOS, *Kant después de Kant*

AMORÓS, Celia, 2005, "Sartre, crítico de Kant"; en *Daimon*, Nº 35

ANDREÄ, Johann Valentin, 1980, *Las bodas alquímicas de Christian Rosenkreuz*, Barcelona, Ikonos

ARANA, Juan, 2005, *Los filósofos y la libertad*, Barcelona, Síntesis

AZPIUNZA, Jaime, 2001, "El significado (en castellano), del 'Dasein' Heideggerianio", en *Er*, Nº 29

BABEUF, François-Noël (Gracchus), 1836, *Conspiraion for Equality*, Londres, H. Hetherington

BAIASU, Sorin, 2011, "Sartre and Kant", en HEAD, Jonathan, e.a., 2016, *Comparing Kant and Sartre*

BALLESTEROS, Jesús, 1989, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos

BAKUNIN, Mijail, *Estatismo y anarquía*, Buenos Aires, Anarres

BAKUNIN, Mijail, 1869, *La instrucción integral*, La Plata, Terramar

BAKUNIN, Mijail, 1900, *Dios y el Estado*, La Plata, Terramar

BALL, Philip, 2013, *Curiosidad: ¿Por qué todo nos interesa?*, Madrid, Turner

BARRAS, Jean-Marie, 2015, *Notice sur le Père Grégoire Girard*, Internet

BAXLEY, Anne M., 2010, "The Aesthetics of Morality: Sciller's Critique of Kantian Rationalism", en *Philosophy Compass*, Vol. 5, Nº 12

BAYARD, Jean Pierre, 1992, *La meta secreta de los rosacruces*, Barcelona, Robinbooks

BAYLE, Pierre, 1702, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, Reimier Leers

BEECHER, Jonathan, 1990, *Charles Fourier: The Visionary and His World*, University of California Press

BELENGUER CALPE, E., y GONZALEZ LUIS, Mª L., 1986, "La falacia del tratamiento ilustrado de un antiilustrado", en *Historia de la Educación*, Nº 5

BELL, Daniel, 1969, "Modernidad y sociedad de masas: variedad de experiencias culturales" en VARIOS, *La industria de la cultura*

BELLAMY, Edward, 1917, *Looking backward 2000-1887*, Boston, Mifflin

BENNET, Jonathan, 1990, *La 'Crítica de la Razón Pura'*, Madrid, Alianza

BERCIANO, Modesto, 1992, "¿Qué es realmente el 'Dasein' en la filosofía de Heidegger?", en Thémata, Nº 10

BERGSON, Henri, 1959, *L'évolution creatrice*, La Gaya Scienza

BERGSON, Henri, 1965, *Matière et mémoir*e, La Gaya Scienza

BERGSON, Henri, 1970, *Essais sur les domaines immédiates de la conscience*, Paris, Puf

BERGSON, Henri, 2011, *La pensée et le mouvement*, La Gaya Scienza

BERLIN, Isaiah, 1992, *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península

BERMUDO, José Manuel, 1987, "Diderot, la filosofía y la Enciclopedia", en VARIOS, *La Historia de la Filosofía en la Enciclopedia*

BEUCHOT, Mauricio, 2004, Filosofía y Derecho, Madrid, Siglo XXI

BEYTIA, Pablo, 2014, "La copertenencia entre hombre y mundo en la comprensión heideggeriana del lenguaje", en *Eikasia*, Centro de Investigación Social, TECHO Chile

BLACKWELL, Alex, 2010, "The Benjamin Franklin Self Improvemant Challenge", en *The Bridgemaker*, Internet

BLOCH, Ernst, 1968, *Über Karl Marx*, Frankfurt, Suhrkamp

BLOCH, Ernst, 1985, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, Suhrkamp

BLOCH, Ernst, 1985, *Geist der Utopie*, Frankfurt, Suhrkamp

BODAS FERNÁNDEZ, Lucía, 2015, "La problematización de la relación entre Kant y Schiller", en *Con-Textos Kantianos*, Nº 2

BONO GUARDIOLA, Mª José, 2002, "El abate Condillac y la educación de un príncipe", en *Anales de la Universidad de Alicante*, Nº 20

BOWEN, James, 1985, *Historia de la Educación Occidental*, Barcelona, Herder

BROWN, Norman O., 1985, *Life against Death*, Hanover (NE), University Press of New England

BURGOS VELASCO, Juan Manuel, 2005, "Sobre el concepto de religión en Kant", en *Paideia*, Vol. 26, Nº 72

CABADA CASTRO, Manuel, 1989, "La crítica de la teoría moral de Kant en la antropología feuerbachiana", en VARIOS, *Kant después de Kant*

CABET, Etienne, 1848, *Voyage en Icarie*, Paris, Bureau du Populaire

CALABRESE, Omar, 1989, *La era neobarroca*, Madrid, Cátedra

CAMPS, Victoria, 1991, "Por la solidaridad hacia la justicia", en VARIOS, *La herencia ética de la Ilustración*

CANDELA, José E., 1985, "Estudio preliminar", en ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discurso sobre la Economía Política*

ÇAPEK, Miliç, 1965, *El impacto filosófico de la física contemporánea*, Madrid, Tecnos

CAPPELLETTI, Angel J., 1990, *El pensamiento utópico. Siglos XVIII-XIX*, Madrid, Tuero

CASSIRER, Ernst, 1984, *La Filosofía de la Ilustración*, México, FCE

CASTELLET, J.M., 1969, *Lectura de Marcuse*, Barcelona, Seix-Barral

COHEN, Herrmann, 1877, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, Ferdinand Dümmler

COHEN, Herrmann, 1885, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, Harrwitz und Gossmann

COLOM CAÑELLAS, Antoni J., 1982, *Teoría y metateoría de la educación*, México, Trillas

COMENIO, Jan Amos, 1982, *Didactica Magna*, México, Porrúa

COMTE, Auguste, 1966, *Catéchisme positiviste*, Paris, Garnier Flammarion

COMTE, Auguste, 1985, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza

CONDILLAC, Etienne Bonnot de, 1775, *Cours d'étude pour l'instruction du Prince de Parme*, Parma, Imprimerie Royal

CONDORCET, 1847-49, *Oeuvres de Condorcet*, París, Didot Frères

CONILL SANCHO, Jesús, 1989, "Kant y Nietzsche. Crítica de la ontología moral", en VARIOS, *Kant después de Kant*

COPLESTON, Frederick, 1979, *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Ariel

CORMAN, Louis, 1932, *Visages et charactères*, Paris, Plon

CROCE, Benedetto, 1914, *Historic Materialism and the Economics of Karl Marx*, New York, MacMillan

CUBO UGARTE, Oscar, 2012, "Derecho e Historia en la filosofía jurídica de Kant", en *El Fondo de la Historia: Idealismo, Romanticismo y sus* repercusiones, Madrid, Universidad Carlos III

DARWIN, Charles, 2002, *El origen de las especies*, Madrid, RBA

DEFEZ, Antoni, *Assumpts pendents*, Universidad de Valencia

DELGADO CRIADO, Buenaventura, 1994, *La educa-ción en la España Contemporánea*, en VARIOS, *Historia de la educación en España y América*, op. cit.

DÉNIS, Henri, 1970, *Historia del pensamiento económico*, Barcelona, Ariel

DESCHAMPS, Léger-Marie, 1939, *Le vrai système*, Paris, E. Droz

DEUTSCHER, Isaac, 1970, *Rusia, China y Occidente*, México, Era

DI GIOVANNI, George, *Popular Philosophy: the Cases of Karl Leonard Reinhold and Jakob Friedrich Fries*, Montreal, McGill University

DIAZ, Carlos, 1976, Artículo "Anarquismo", en QUINTANILLA, e.a., *Diccionario de Filosofía Contemporánea*

DIAZ, Carlos , 1976, Artículo "Stirner", en QUINTANILLA, e.a., *Diccionario de Filosofía Contemporánea*

DICKSON, Donald R., 1998, The Tessera of Antilia, Leiden, Brill

DIDEROT, Dénis, 1975, *Oeuvres complètes*, París, DPV

DOMÍNGUEZ SABIDO, Esperanza Mª, 2008, "Arthur Schopenhauer: ficción de libertad", en *Thémata*, Nº 40

DUFRENNE, Mikel, 1968, *Pour L'homme*, Paris, Seuil

DUPUIS, Pierre-André, 1991, "Perception et aperception", en *Anchor Point* , Vol. 5, Nº 2

EGGER, 1948, *P. Gregor Girard. Ein schweizerischer Vokspädagoge 1765-1850*, Luzern, Rex Verlag

ENGELS, Friedrich, 1969, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Madrid, Ricardo Aguilera

ESTEVE MONTENEGRO, Mª Luisa y SPRUTE, Jürgen, 2008, "Kant y Schiller sobre el deber y la inclinación", en *Pensamiento*, Vol. 64, Nº 239

FARIAS, Víctor, 1989, *Heidegger y el nazismo*, Barcelona, Muchnik

FEHÉR, Ferenc, 1989, "La condición de la postmodernidad", en HELLER, A. y FEHÉR, F., *Políticas de la postmodernidad*

FERNÁNDEZ, Natalia, 2017, "La sociedad comunista de Cabet a Marx", en *Las Indias.org*, Internet

FERNANDEZ ENGUITA, Mariano, 1983, "Prólogo", en KANT, Immanuel, *Pedagogía*

FERNÁNDEZ TRESGUERRES, Alfonso, 2004, "El Dios de Kant", en *El Catoblepas*, Nº 25, pg. 15, Universidad de Oviedo

FERRATER MORA, José, 1979, *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza

FEUERBACH, Ludwig, 1974, *Aportes para la crítica de Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade

FEUERBACH, Ludwig, 2004, *La esencia del Cristianismo*, Madrid, Trotta

FEUERBACH, Ludwig, 1993, *En torno a la Esencia del Cristianismo*, Madrid, Tecnos

FICHTE, J.G., 1986, *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos*, Madrid, Tecnos

FLOREZ MIGUEL, Cirilo, 1989, "Comunidad ética y filosofía de la historia en Kant", en VARIOS, *Kant después de Kant*

FOURIER, Charles, 1839, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, Paris, Bossange Père

FRANKENBERG, Günter, 2011, "Teoría Crítica", en *Revista de Enseñanza del Derecho*, Año 9, Nº 17, Buenos Aires

FUENTES GONZÁLEZ, Pedro Pablo, "De filósofos 'populares'", en *Diatriba*, Internet

GARCÍA-ABADILLO, Casimiro, 2016, "Centralismo democrático", en *El Independiente*, 18-XII-2016

GARCIA DE CORTÁZAR, Mª Luisa, 1987, *Educación superior y empleo en España*, Madrid, MTSS

GARCÍA GIL, Carlos, 2008, *Diferencias y convergencias entre Kant y Clausewitz frente al problema de la guerra y la paz*, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

GARCIA HOZ, Víctor, 1974, *Diccionario de Pedagogía*, Barcelona, Labor

GARCÍA MORENTE, Manuel, 2004, *La filosofía de Kant*, Madrid, Ediciones Cristiandad

GILBERT, Roger, 1990, "La enseñanza primaria", en VARIOS, *La pedagogía desde el siglo XVII hasta nuestros días*

GIMBERNAT, José Antonio, 1989, "Las renovadas objeciones hegelianas a la moralidad kantiana (El prisma de la ética discursiva)", en VARIOS, *Kant después de Kant*

GODWIN, William, 1793, *An Enquiry Concerning Political Justice*, Londres, G.G.J. and J. Robinson

GOLDMANN, Lucien, 1966, “Kierkegaard en el pensamiento de Lukács”, en VARIOS, *Kierkegaard vivo*

GOLDMANN, Lucien, 1974, *Introducción a la filosofía de Kant,* Buenos Aires, Amorrortu

GOLZ, Reinhard, 1998, *Luther and Melanchton in the Educational Thought of Central and Eastern Europe,* Münster, LIT Verlag

GOMEZ CAFFARENA, José, 1983, *El teísmo moral de Kant,* Madrid, Cristiandad

GÓMEZ GARCÍA, Juan Ant., 2009, “La estructura filosófica de la postmodernidad”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez,* Vol. 43

GONZALEZ GARCIA, José Mª, 1989, “La herencia de Kant en el pensamiento de Weber”, en VARIOS, *Kant después de Kant*

GONZALEZ NORIEGA, Santiago, 1976, Artículo “Nietzsche, Friedrich”, en QUINTANILLA, e.a., *Diccionario de Filosofía Contemporánea*

GONZÁLEZ SORIANO, José Antonio, 2002, “La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt como proyecto histórico de racionalidad revolucionaria”, en *Revista de Filosofía,* Vol. 27, Nº 2

GOODWIN, Barbara, 1993, *El uso de las ideas políticas,* Barcelona. Península

GRAU I ARAU, Andrés, 2012, “Milenarismo, espiritualismo y reforma eclesiástica en la Baja Edad Media”, en ROSSATTO, Noelia D. (coord..), *Mística y milenarismo en la Edad Media*

GUICHONNET, Paul, 1970. *Mussolini y el fascismo,* Barcelona, Oikos-Tau

GUISAN, Esperanza, 1989, “Necesidad de una crítica de la razón pura práctica”, en VARIOS, *Kant después de Kant*

HABERMAS, Jürgen, 1986, *Historia y crítica de la opinión pública,* México, Gustavo Gili

HABERMAS, Jürgen, 1990, *Pensamiento postmetafísico,* Madrid, Taurus

HABERMAS, Jürgen, 1997, “La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años”, en *Isegoría,* Nº 16

HAMILTON, William, 1825, *Prodromus Plantarum Indiae Occidentalis,* Londres, Treuttel

HAZARD, Paul, 1991, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Alianza

HEAD, Jonathan, e.a., 2016, *Comparing Kant and Sartre*, London, Palgrave MacMillan

HEGEL, G.W.F., 1913, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Leipzig, Felix Meiner

HEIDEGGER, Martin, 1986, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE

HELLER, A., 1989, "La condición de la postmodernidad", en HELLER, A. y FEHÉR, F., *Políticas de la postmodernidad*

HELLER, A., y FEHÉR, F., 1989, *Políticas de la postmodernidad*, Barcelona, Península

HELVÉTIUS, Claude-Adrien, 1773, *De l'homme, de sus facultés intellectuelles et de son education*, Londres, Société Typographique

HERACLITO, 1977, *Fragmentos*, Buenos Aires, Aguilar

HERBART, Johann Friedrich, 1851, *Schriften zur Pädagogik*, Leibzig, Leopold Voss

HERBART, Johann Friedrich, 1983, *Pedagogía general*, Barcelona, Humanitas

HERNÁNDEZ de FRUTOS, 2016, "Voluntad general y voluntad de todos", en *Reyournal*, Internet

HERNANDEZ GONZALEZ, Manuel, 1988, *La Ilustración (Historia Popular de Canarias)*, Santa Cruz de Tenerife, CCPC

HERNÁNDEZ PRADO, José, 2002, *Sentido común y liberalismo* filosófico, México, Universidad Autónoma Metropolitana

HERTZKA, 1890, *Ein sociales Zukunftsbild*, Dresden, E. Pierson

HICKS, John, 2012, "*Sensus Communis*. On the Possibility of Dissent in Kant's Universal Assent", en *Diacritics*, Vol. 40, Nº 4, Project Muse

HIERRO, Liborio L., 1976, Artículo "Positivismo", en QUINTANILLA, e.a., *Diccionario de Filosofía* Contemporánea

HIERRO S. PESCADOR, José, 1989, Artículo "Falacia naturalista", en QUINTANILLA, e.a., *Diccionario de Filosofía Contemporánea*

IMAZ, Eugenio, 1975, "Topía y utopía", en VARIOS, *Utopías del Renacimiento*

INERARITY, Daniel, 1993, *Hegel y el Romanticismo*, Madrid, Tecnos

JACOB, Arthur, 1979, *Breve Historia de la Música*, Caracas, Monte Avila

JAMES, William, 1907, *Pragmatism*, Londres, Longman, Green & Cº

JAMES, William, 1916, *Some Problems of Philosophy*, Londres, Longman, Green & Cº

JARAMILLO MARÍN, Jefferson, 2009, "Kant y la humanización de la guerra. Luces y sombras de su proyecto político", en *Pensamiento y Cultura*, Nº 12

JENCKS, Charles, 1981, *The Language of Post-Modern Architecture*, Academy Editions

JEREZ MIR, Rafael, 1975, *Filosofía y sociedad*, Madrid, Ayuso

JOYCE, Ellen, 2006, "Adam Smith and the Invisible Hand", en *Plus*, Millenium Mathematics Project, Internet

KANT, Inmanuel, 1968, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", en *Kants Werke, VIII*

KANT, Inmanuel, 1968, "Der Streit der Fakultäten", en *Kants Werke, VII*

KANT, Inmanuel, 1968, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloβen Vernunft", en *Kants Werke, VI*

KANT, Inmanuel, 1968, "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", en *Kants Werke, IV*

KANT, Inmanuel, 1968, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürglicher Absicht", en *Kants Werke, VIII*

KANT, Inmanuel, 1968, "Kritik der reinen Vernunft", en *Kants Werke, III*

KANT, Inmanuel, 1968, "Kritik der praktischen Vernunft", en *Kants Werke, IV*

KANT, Inmanuel, 1968, "Kritik der Urteilskraft", en *Kants Werke, V*

KANT, Inmanuel, 1968, "Metaphysik der Sitten", en *Kants Werke, VI*

KANT, Inmanuel, 1968, "Pädagogik", en *Kants Werke, IX*

KANT, Inmanuel, 1968, "Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik", en *Kants Werke, II*

KANT, Inmanuel, 1968, “Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll”, en *Kants Werke, VIII*

KANT, Inmanuel, 1968, *Kants Werke*, Berlin, Walter de Gruyter & Cº

KANT, Inmanuel, 1983, *Pedagogía*, Madrid, Akal

KANT, Inmanuel, 1986, *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos

KANT, Inmanuel, 1988, “¿Qué es Ilustración?”, en VARIOS, *¿Qué es Ilustración?*

KANT, Inmanuel, 1989, *Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos

KAUFMANN, Walter, 1979, Artículo “Hegel”, en URMSON. *Enciclopedia concisa de filosofía y filósofos*

KERSTING, Wolfgang, 1984, *Wohlgeordnete Freiheit: Inmanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin, Walter de Gruyter & Cº

KESSOUS, Naaman, 1996, *Two French Precursors of Marxism : Rousseau and Fourier*, Avebury, University of Michigan

KIM, Halla, 2015, *Kant and the Foundations of Morality*, London, Lexington

KISTNER, Ulrike, 2009, “Cosmopolitan *Sensus Communis*: Common Sense-Sense of Common”, en *Primerjalna kujizevnost*, Vol. 32, Nº 2, Ljubljana

KOSCH, Michelle, 2006, *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, New York, Clarendon

KROPOTKIN, Piotr, *La conquista del pan, La moral anarquista y otros escritos*, Buenos Aires, Anarres

KROPOTKIN, Piotr , 1904, *Mutual Aid*, Londres, William Heinemann

LA ROCCA, Claudio, 1987, “La distinzione tra ‘Wille’ e ‘Willkür’, ed il problema della libertá”, en VARIOS, *Eticidad y Estado en el idealismo alemán*

LA ROCCA, Claudio, 2013, “Conciencia moral y Gesinnung”, en *Ideas Valores*, Vol. 62, pp. 133-152

LADERO QUESADA, Miguel A., 1992, *Historia Universal II (Edad Media)*, Barcelona, Vicens-Vives

LARA, Mª Pía, 1994, "Albrecht Wellmer y el legado de la Teoría Crítica", en WELLMER, Al., *Etica y diálogo*

LASO, Silvana, 2004, "La importancia de la teoría crítica en las ciencias sociales", en *Espacio Abierto*, Vol. 13, Nº 3

LAUNAY, Michel, 1966, "Introduction", en ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*

LAWLER, Diego, 2002, "Kant, autoconciencia y actualidad del principio de apercepción en la literatura analítica reciente", en *Azafea,* Nº 4, Universidad de Salamanca

LECEA, Ana, "La influencia de 'La República' de Platón en la 'Utopía' de Tomás Moro", en *Monografías.com*, Internet

LEIBNIZ, G.W., 1979, *Escritos políticos,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales

LERENA ALESÓN, carlos, 1983, *Repirmir y liberar*, Madrid, Akal

LINSENBARD, Gail, 2007, "Sartre's Criticisms of Kant Moral Philosophy" en *Sartre Studies* International, Vol. 13, Nº 2, Berghan Books

LÓPEZ HERNÁNDEZ, José, 1992, "La fundamentación del derecho en Kant", en *Anuario de Filosofía del Derecho,* Nº 9

LÓPEZ MARRERO, Angeles, 1990, *'Comprensión' e 'interpretación' en las ciencias del espíritu,* Universidad de Murcia

LUKÁCS, György, 1968, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler,* Barcelona, Grijalbo

LUKÁCS, György, 1972, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona, Grijalbo

LYOTARD, Jean-François, 1987, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra

LLANOS, Alfredo, 1974, "Feuerbach y su tiempo", en FEUERBACH, Ludwig, *Aportes para la crítica de Hegel*

MACINTYRE, Alasdair, 1982, *Historia de la Etica*, Barcelona, Paidós

MACINTYRE, Alasdair, 1987, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica

MACKINNON, D.M., 1979, Artículo "Kierkegaard", en URMSON, *Enciclopedia concisa de filosofía y filósofos*

MAKKREEL, Rudolph A., 1992, *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press

MANSEL, Henry Longueville, 1866, *The Philosophy of the Conditioned*, Londres, Alexander Strahan

MANUEL, Frank E., y MANUEL, Fritzie P., 1984, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, Madrid, Taurus

MARCUSE, Herbert, 1967, *El marxismo soviético*, Madrid, Alianza

MARCUSE, Herbert, 1967, *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Sur

MARCUSE, Herbert, 1967, "La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado", en MARCUSE, *Cultura y sociedad*

MARDONES, José Mª, 1990, "El neo-conservadurismo de los postmodernos", en VARIOS, *En torno a la postmodernidad*

MAREY, Macarena, 2010, *El derecho en Kant: Una investigación de sus fundamentos*, Universidad Nacional de La Plata

MARTINEZ CONTRERAS, Jorge, 1991, "La naturaleza de la naturaleza humana", en VARIOS, *La herencia ética de la Ilustración*

MARTINEZ DE VELASCO, Luis, 1989, "Lo que es válido en la teoría es asimismo válido en la práctica (Kant y los problemas de la Alemania del siglo XVIII)", en VARIOS, *Kant después de Kant*

MARTINEZ MARZOA, Felipe, 1973, *Historia de la Filosofía*, Madrid, Istmo

MARTINEZ MARZOA, Felipe, 1989, "Analítica y dialéctica en la razón pura (práctica) kantiana", en VARIOS, *Kant después de Kant*

MARX, Karl, 1968, "Thesen über Feuerbach", en BLOCH, *Über Karl Marx*

MARX, Karl, 1970, "La cuestión judía", en VARIOS, *Anales Franco-Alemanes*, Barcelona, Martínez Roca

MARX, Karl, 1974, *El Capital*, México, FCE

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, "Die heilige Familie", en *Werke*, 2, Berlin, Dietz

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, "Die deutsche Ideologie", en *Werke*, 3, Berlin, Dietz

MASSINI-CORREAS, Carlos Ig., 1993, "La falacia de la 'falacia naturalista'", en *Persona y Derecho*, Vol. 29, Universidad de Navarra

MAURER, Armand, 1967, *Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Emecé

MAZA, Luis M. de la,2005, "Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer", en *Teología y Vida*, Vol. 46, Pontificia Universidad Católica de Chile

MENENDEZ UREÑA, Enrique, 1979, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant, predecesor de Marx y Freud*, Madrid, Tecnos

MERANI, Alberto I., 1976, *Historia Crítica de la Psicología*, Barcelona, Grijalbo

MERCIER, Louis-Sebastien, 2010, *El año 2440. Un sueño como no ha habido otro*, Madrid, Akal

MERIDA-NICOLICH, E., 1993, "Las Sociedades Económicas de Amigos del País", en VARIOS, *Historia de la educación en España y América*

MESLIER, Jean, 1970, *Mémoires des pensées et sentiments de Jean Meslier*, Paris, Anthropos

MITCHAM, Carl, 1989, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Barcelona, Anthropos

MOLINA JOHNSON, Carlos, 2007, "El problema de la guerra y la paz en Kant", en *Academia Nacional de Estudios Políticos y Estratégicos*, Nº 19, Santiago de Chile

MOLINA PRATT, Cristina, 1994, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos

MONDOLFO, Rodolfo, 1964, *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada

MOORE, George Ed., 1959, *Principia Ethica*, Universidad Nacional Autónoma de México

MOORE. T.W., 1974, *Introducción a la teoría de la educación*, Madrid, Alianza

MORA, Gabriel de la, 1982, "Prólogo", en COMENIO, *Didactica Magna*

MORE, Thomas, 1984, *Utopía*, Madrid, Alianza

MORRIS, William, 1891, *News from Nowhere*, Londres, Reeves and Turner

MUGUERZA, Javier, 1991, "Kant y el sueño de la razón", en VARIOS, *La herencia ética de la Ilustración*

MUÑOZ, Blanca, 2001, “La post-modernidad como pensamiento antiílustrado”, en *Nómadas,* Nº 3

NATORP, Paul, 2001, *Pedagogía social,* Barcelona, Biblioteca Nueva

NÉSTOR OSSORIO, Sergio, 2007, “La Teoría Crítica de la Sociedad de la Escuela de Frankfurt”, en *Educación y Desarrollo Social,* Vol. 1 Nº 1, Universidad Militar ‘Nueva Granada’

NICULET, Loredana, 2011, “Sensus Communis Aestheticus and the Project of Emancipation: The Utopian Frame of the Avantgards”, en Eidos, Nº 14, Barranquilla ;

ONCINA, Faustino, 1986, “Estudio preliminar”, en FICHTE, J.G., *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos*

ONCINA, Faustino, 1989, “Maimon y Fichte, una interpretación postkantiana de la filosofía práctica del criticismo”, en VARIOS, *Kant después de Kant*

ORTEGA Y GASSET, José de, 1979, *La idea de principio en Leibniz*, Madrid, Alianza

OWEN, Robert, 1813, *A New View of Society,* Londres, Cadell & Davis

PADIAL BENTICUAGA, Juan J., 2014, “Acto y espontaneidad cognoscitiva en Kant”, en *Studia* Poliana, Nº 16

PATON, H.J., 1971, *The Cathegorical Imperative. A Study in Kant’s Moral Philosophy,* University of Pennsylvania Press

PEGUEROLES, Joan, 1994, “La buena voluntad en San Agustín y en Kant”, en *RCatT,* Nº XIX, Facultat de Teologia de Catalunya

PEIRCE, Charles, 1923, *Chance, Love and Logic*, Londres, Kegan Paul, Trend, Trubner & Cº

PESTALOZZI, Johann Heinrich, 1982, *Cartas sobre educación infantil*, Barcelona, Humanitas

PINTOR-RAMOS, Antonio, 1976, Artículo “Neokantismo”, en QUINTANILLA, e.a., *Diccionario de Filosofía Contemporánea*

PINTOR-RAMOS, Antonio, 1976, Artículo “Sartre, Jean-Paul”, en QUINTANILLA, e.a., *Diccionario de Filosofía Contemporánea*

PIULATS RIU, Octavi, 2012, “La filosofía trascendental de Kant y la cuestión del escepticismo”, en *Thémata,* Nº 45, Universidad de Barcelona

PUELLES BENITEZ, Manuel de, 1986, *Educación e ideología en la España contemporánea*, Barcelona, Labor

PUELLES LÓPEZ, Juan,1994, *Gorbachov y la 'perestroika'. Avatares de una reforma posible*, Universidad de La Laguna

QUINTANA, J.M., 1982, "Introducción: Vida y obra de Pestalozzi", en PESTALOZZI, *Cartas sobre educación infantil*

QUINTANILLA, Miguel Angel, e.a., 1976, *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, Salamanca, Sígueme

QUINTANILLA, Miguel Angel, 1989, *Tecnología: un enfoque filosófico*, Madrid, FUNDESCO

RABADE ROMEO, S., e.a., 1987, *Kant: conocimiento y racionalidad*, Madrid, Cincel

RACIONERO, Luis, y MEDINA, Luis, 1990, *El nuevo paradigma*, Barcelona, PPU

RAMOS PASCUA, J. A. Y RODILLA GONZÁLEZ, M.A. (eds.), 2006, *El positivismo jurídico a examen*, Universidad de Salamanca

RATHENAU, Walter, 1926, *Politische Briefe*, Dresden, Reissner

RESTIF de la BRETONNE, Nicolás, 1888, *Les contes de Restif de la Bretonne*, París, A. Quantin

RIASANOVSKY, Nicholas V., 1969, *The Teaching of Charles* Fourier, University of California Press

RIBOTTA, Silvina, 2009, "La anti-ilustrada vida del ilustrado Rousseau, en *Derechos y Libertades*, Nº 20, Madrid, Universidad Carlos III

RIVADENEYRA, Jorge, 2006, "La voluntad general", en *Análisis de Coyuntura*, Vol. 12, Nº 2, Universidad Central de Venezuela

RIESMAN, David, e.a., 1949, *The Lonely Crowd*, New York, Yale University Press

RIFFARD, Pierre, A. 1987, *Diccionario de esoterismo*, Madrid, Alianza

RIVERA de ROSALES, Jacinto, 2005, *Schiller: la necesidad trascendental de la belleza*, Universidad Nacional de Colombia

ROBERTS, David A., 2006, *Kierkegaards Analysis of Radical Evil*, London, Continuum

ROCA JUSMET, Luis, 2015, "La herencia de Schopenhauer en los estudios orientales", en *Enrahonar,* Nº 55, Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 83-95

RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto, 1987, "La filosofía de la historia de Kant. Una encrucijada de su pensamiento moral y político", en VARIOS, *Eticidad y Estado en el idealismo alemán*

RODRÍGUEZ GARCíA, Ramón, 1989, "El formalismo como lógica de la conciencia moral", en VARIOS, *Kant después de Kant*

RODRIGUEZ SACRISTAN, Jaime, 1979, "La libertad según Fromm", en VARIOS, *Enciclopedia de la Psicología y la Pedagogía*

ROEHE, Marcelo V., 2014, "Dasein , concepción hedeggeriana sobre el modo de ser humano", en *Elza Dutra,* Vol. 32, Nº 1, Universidad de Rosario

ROMERO PÉREZ, Antonio, "Milenarismo, utopía e ideología", en *Vegueta,* Nº 17, Xunta de Galicia

ROLDAN PANADERO, Concha, 1989, "Leibniz: preludio para una moral de corte kantiano", en VARIOS, *Kant después de Kant*

RORTY, Richard, 1988, "Unger, Castoriadis and the Romance of a National Future", en *Essays on Heidegger and Others*, Now York, Cambridge University Press

RORTY, Richard, 1999, *Philosophy and Social Hope,* Londres, Penguin

ROSSATTO, Noelia D. (coord..), 2012, "Mística y milenarismo en la Edad Media", en *Mirabilia,* Nº 14

ROSZAK, Theodore, 1973, *El nacimiento de una contracultura*, Barcelona, Kairós

ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1966, *Émile ou de l"éducation*, París, Garnier-Flammarion

ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1973, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Aguilar

ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1985, *Discurso sobre Economía Política,* Madrid, Tecnos

ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1994, "Carta 2ª a Malesherbes", en *Escritos polémicos*

ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1994, *Escritos polémicos*, Madrid, Tecnos

RUBIO CARRACEDO, José, 1988, "El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant", en VARIOS, *Esplendor y miseria de la ética kantiana*

RUBIO CARRACEDO, José, 1989, "Rousseau en Kant",, en VARIOS, *Kant después de Kant*

RUBIO CARRACEDO, José, 1991, "La irrenunciable autonomía", en VARIOS, *La herencia ética de la Ilustración*

RUIZ BERRIO, Julio, 1983, "El plan de reforma educativa de un afrancesado: el de Manuel José Narganes de Posada", en *Historia de la Educación*, Vol. 2

RUSSELL, Bertrand, 1961, *History of Western Philosophy*, Londres, Allen & Unwin

SAINT- JUST, 1908, *Oeuvres complètes*, París, Charpentier et Fasquell

SANTIAGO OROPEZA, Teresa, 2016, "Kant: la guerra y el progreso moral", en *Open Insight*, Vol. 7, Nº 11, Queretaro

SAVATER, Fernando, 1990, "El pesimismo ilustrado", en VARIOS, *En torno a la postmodernidad*

SCHILLER, Friedrich von, 1957, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, Stuttgart, Reclam

SCHILLER, Herbert I., 1976, *Comunicación de masas e imperialismo yanqui*, Barcelona, Gustavo Gili

SCHLEGEL, Friedrich von, 1987, "Fragmentos del Athenäum (1798)", en VARIOS, *Fragmentos para una teoría romántica del arte*

SCHOPENHAUER, Arthur, 1955, *Las ciencias ocultas*, Buenos Aires, Kier

SCHREINER, Franz, 1988, "Wilhelm Dilthey's concept of Erlebnis", en *Thèses*, University of Ottawa

SEBRELL, Juan J., 2011, *El olvido de la razón*, Buenos Aires, Penguin Random House

SELDON, Arthur, y PENNANCE, F.G., 1975, *Diccionario de Economía*, Barcelona, Oikos-Tau

SEMPRÚN, Jorge, 1977, *Autobiografía de Federico Sánchez*, Barcelona, Planeta

SEVILLA SEGURA, Sergio, 1989, "Kant: razón histórica y razón trascendental", en VARIOS, *Kant después de Kant*

SHWAYDER, D.S., 1975, "Hume Was Right, Almost ; and Where He Wasn't. Kant Was", en *Midwest Studies in Philosophy, IX*

SIERRA GONZALEZ, 1987, *Las utopías*, Barcelona, Lerma

SOREL, Georges, 1935, *Reflexiones sobre la violencia*, Santiago de Chile, Ercilla

SOREL, Georges, 2013, *Descomposición del marxismo*, Buenos Aires, Godot

SPAEMANN, Robert, 1991, *Felicidad y benevolencia*, Madrid, Rialp

SPENCER, Henry, 1864, *The Principles of Biology*,1897, Londres, D. Appleton and Cº

SPENCER, Henry, 1867, *First Principles*, Londres, D. Appleton and Cº

SPENCER, Henry, 1890, *The Principles of Psychology*, Londres, Williams and Norgate

SPENCER, Henry, 1895, *The Principles of Ethics*, Londres, D. Appleton and Cº

SPENCER, Henry, 1897, *The Principles of Sociology*, Londres, D. Appleton and Cº

STAROBINSKI, Jean, 1976, "Jean-Jacques Rousseau", en VARIOS, *Historia de la Filosofía*

STAUFFER, Richard, 1981, "La reforma y los protestantismos", en VARIOS*, Historia de las Religiones*

STENHOUSE, Lawrence, 1997, *Cultura y educación*, Sevilla, M.C.E.P.

SURPRENANT, Chris W., 2010, "Liberty, Autonomy and Kant's Civil Society", en *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 27, No. 1, University of Illinois Press

TAYLOR, Charles, 2003, *Modern Social Imaginaries*, Durnham, N.C., Duke University Press

TEILHARD de CHARDIN, Pierrer, 1947, *The Phenomenon of Man*, Nueva York, Harper

THIEBAUT, Carlos, 1989, "¿Por qué y cómo todavía Kant? (Algunas consideraciones tentativas sobre las relecturas críticas contemporáneas del criticismo kantiano en las tradiciones analítica, neoaristotélica y marxista, con especial detenimiento en la primera)", en VARIOS, *Kant después de Kant*

THIEBAUT, Carlos, 1991, "Prólogo", en VARIOS, *La herencia ética de la Ilustración*

THIEBAUT, Carlos, 1991, "¿La emancipación desvanecida?", en VARIOS, *La herencia ética de la* Ilustración

TOCQUEVILLE, Alexis de, 1808, *La démocratie en Amerique*, Paris, Michel Lévy Frères

TOCQUEVILLE, Alexis de, 1859, *L'ancien régime et la Révolution*, Paris, Michel Lévy Frères

TOUCHARD, Jean, 2012, *Histoire des idées politiques*, Paris, Puf

TRAVENAUX, René, 1965, *Jansenime et politique*, París, A. Colin

TURGOT, Anne-Robert de, 2011, *The Turgot Collection*, Alabama, Mises Institute

TUTTLE, Howard N. 1969, *Wilhelm Dilthey's Philosophy of Historical* Understanding, Leiden, Brill

ULIAKOV, Vladimir Ilich ('Lenin'), 2010, *¿Qué hacer?*, Caracas, Ministerio del Poder Popular

URMSON, J.O. (dir.), 1979, *Enciclopedia concisa de filosofía y filósofos*, Madrid, Cátedra

VALCARCEL, Amelia, 1991, "Sobre la herencia de la igualdad", en VARIOS, *La herencia ética de la Ilustración*

VARIOS, *Freudomarxismo*, Tuanalista.com, Internet

VARIOS, *Las clases sociales en Esparta*, Internet

VARIOS, "Teorías de Freud: Pulsiones de Vida y Pulsión de Muerte", en *Estudio del psicoanálisis y psicología*, Internet

VARIOS, 1868, *Oeuvres de Sain-Simon et Enfantin*, París, E. Dentu

VARIOS, 1966, *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza

VARIOS, 1969, *La industria de la cultura*, Madrid, Alberto Corazón

VARIOS, 1970, *Anales Franco-Alemanes*, Barcelona, Martínez Roca

VARIOS, 1974, *Historia de la pedagogía*, Barcelona, Oikos-Tau

VARIOS, 1975, *Utopías del renacimiento*, México, FCE

VARIOS, 1976, *Historia de la Filosofía*, Madrid, Siglo XXI

VARIOS, 1979, *Enciclopedia de la Psicología y la Pedagogía*, Madrid, Sedmay-Lidis

VARIOS, 1979, *Nueva Enciclopedia Larousse*, Madrid, Planeta

VARIOS, 1981, *Historia de las Religiones*, Madrid, Siglo XXI

VARIOS, 1985, *Sociología de la comunicación de masas*, Barcelona, Gustavo Gili

VARIOS, 1987, *Eticidad y Estado en el idealismo alemán*, Valencia, Natán

VARIOS, 1988, *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Madrid, Anthropos

VARIOS, 1988, *¿Qué es Ilustración?*, Madrid, Tecnos

VARIOS, 1989, *Fragmentos para una teoría romántica del arte*, Madrid, *Tecnos*

VARIOS, 1989, *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos

VARIOS, 1990, *En torno a la postmodernidad,* Barcelona, Anthropos

VARIOS, 1990, *La pedagogía desde el siglo XVII hasta nuestros días*, México, FCE

VARIOS, 1991, *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica

VARIOS, 1992, *Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus

VARIOS, 1998, *Brittanica CD '97*, CD-Rom

VARIOS. 1998, *Microsoft Encarta '98*, CD-Rom

VATTIMO, Gianni, 1986, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península

VERNEAUX, Roger, 1978, *Crítica de la 'Crítica de la Razón Pura'*, Madrid, Rialp

VICO, Giambattista, 1894, *Oeuvres choisis*, Edición de Jules Michelet, París, Flammarion

VIDAL GIMÉNEZ, Rafael, 1999, "La historia y la postmodernidad", en *Espacio, Tiempo y Forma*, Tomo 12, Huelva, Universidad Internacional de Andalucía

VILAR, Gerard, 1989, "El concepto de bien supremo en Kant", en VARIOS, *Kant después de Kant*

VILAR, Gerard, 1991, "Crítica y cosificación", en VARIOS, *La herencia ética de la Ilustración*

VILLACAÑAS, José Luis, 1989, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, Barcelona, Anthropos

VILLACAÑAS, José Luis, 1989, "Razón y Beruf: El problema de la eticidad en Kant y Weber", en VARIOS, *Kant después de Kant*

VOLTAIRE, 1763, *Traité de la tolerance*

VOLTAIRE, 1900, *Candide ou l'optimisme*, París, Jules Tallandier

WARNOCK, Mary, 1968, *La ética contemporánea*, Barcelona, Labor

WATSON, J. B., 1913, "Psychology as the Behaviorist Views It", en *Psychological Review*, Nº 23

WATSON, J. B., 1929, "Should a Psychologist Have More Than One Mother?", en *Liberty Magazine*

WEBER, Max, 1987, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península

WELLMER, Albrecht, 1991, "Modelos de libertad en el mundo moderno", en VARIOS, *La herencia ética de la Ilustración*

WELLMER, Albrecht, 1994, *Etica y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona, Anthropos

WILLIAMS, Robert R., 1998, *Hegel's, Ethics of Recognition*, University of California Press

WUERTH, Julian, 2014, *Kant on Mind, Action, and Ethics*, Oxford University Press

ZHOUHANG, Zhengmi, 2016, *Der sesus communis bei Kant*, Berlin, Walther de Gruyter

ZIND, Pierre, 1990, "Las doctrinas de inspiración católica", en VARIOS, *La pedagogía desde el siglo XVII hasta nuestros días*

NOTAS

[1] Partes de este capítulo aparecieron en su día publicadas en un artículo de título similar en la revista *Tempora* de la Universidad de La Laguna [N. A.]

[2] FERNANDEZ ENGUITA, Mariano, 1983, "Prólogo", en KANT, Inmanuel, *Pedagogía*, Madrid, Akal., pp. 7-8

[3] Ibid., pg. 9

[4] Según Gómez Caffarena, lo más destacable de la religiosidad kantiana ('teología trascendente' o 'teísmo moral') es su cercanía a la vivencia moral ; para este filósofo -y como veremos más adelante- *la religión brota de la decisión moral,* posición que ha suscitado más de una crítica desde círculos cristianos ortodoxos, dado el evidente dualismo que se plantea en el seno del pensamiento kantiano ante la dificultad de empalmar su concepto de 'imperativo categórico' con la religión teísta que dice profesar. Gómez Caffarena, por el contrario, declara lo siguiente: "*La insistencia kantiana en que no se derive la exigencia moral de un anterior saber de la existencia de Dios, sino que se llegue a la fe en esta existencia a partir de la exigencia moral, mira el orden lógico de un razonamiento, el único que juzga posible a la razón humana, finita. Pero permite buscar, por otro orden, una íntima complicidad de la vivencia moral, que se pone en la base, con la religiosidad*". [GOMEZ CAFFARENA, José, 1983, *El teísmo moral de Kant,* Madrid, Cristiandad, pg.235 ; FERNÁNDEZ TRESGUERRES, Alfonso, 2004, "El Dios de Kant", en *El Catoblepas*, Nº 25, pg. 15, Universidad de Oviedo ; BURGOS VELASCO, Juan Manuel, 2005, "Sobre el concepto de religión en Kant", en *Paideia*, Vol. 26, Nº 72, pp. 233-248]

[5] ALEU BENITEZ, José, 1987, *Filosofia* y *libertad en Kant,* Barcelona, PPU, pp. 20 ss. ; SURPRENANT, Chris W., 2010, "Liberty, Autonomy and Kant's Civil Society", en *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 27, No. 1, University of Illinois Press, pp. 79-94

[6] FERNANDEZ ENGUITA, op. cit., pg. 13

[7] HARTNACK, Justus, 1977, *La teoría del conocimiento de Kant*, Madrid, Cátedra, pp. 100 ss.

[8] FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, III, Madrid, Alianza, pp. 1.823-40

[9] BENNET, Jonathan, 1990, *La 'Crítica de la Razón Pura' (1. La Analítica)*, Madrid, Alianza, pp. 21 ss.

[10] BENNET, op. cit., pg. 25

[11] Como en el 12 está contenido el predicado 5 +7, este juicio es 'a priori', pero si hacemos la suma sin conocer previamente el resultado, entonces se puede considerar que el 12 no está contenido en los dos números antes de sumarlos ; por tanto, el juicio también es 'sintético'. [N. A.]

[12] RABADE ROMEO, S., e.a., 1987, *Kant conocimiento y racionalidad (1. El uso teórico de la razón)*, Madrid, Cincel, pg. 8

[13] FERRATER MORA, op. cit., pp. 1.840-41

[14] ABBAGNANO, Nicolai, 1973, *Historia de la Filosofía*, II, Barcelona, Muntaner & Simón, pp. 4

[15] HARTNACK op. cit., pp. 58 ss.

[16] Apercepción es el nombre que recibe la percepción atenta, la percepción acompañada de conciencia. Descartes escribía que "*es cierto que no podemos querer otra cosa sin apercibirla por el mismo medio que la queremos*". Leibniz, en la Monadología, distinguía entre 'percepción' –que representaba una multitud en la unidad o en la substancia simple– y la *apercepción* –equivalente a la conciencia. "*Los cartesianos*", alega Leibniz, "*… solamente han tenido en cuenta las percepciones de las que hay conciencia, es decir, las apercepciones. Pero hay asimismo percepciones confusas y oscuras, como las propias de ciertas mónadas 'en estado de aturdimiento'*". Kant, en la Crítica de la Razón Pura, distinguió entre la 'apercepción empírica' (propia del sujeto que posee un sentido interno del flujo de las apariencias) y la 'apercepción pura' o trascendental (condición de toda conciencia, incluyendo la conciencia empírica). [FERRATER MORA, op. cit., I, pp. 116-17 ; DUPUIS, Pierre-André, 1991, "Perception et aperception", en *Anchor Point* , Vol. 5, Nº 2, pp. 1-6 ; ALLISON, Henry E., 1992, *El idealismo trascendental de* Kant, Barcelona, Anthropos ; LAWLER, Diego, 2002, "Kant, autoconciencia y actualidad del principio de apercepción en la literatura analítica reciente", en *Azafea*, Nº 4, Universidad de Salamanca, pp. 211-239 ; PIULATS RIU, Octavi, 2012, "La filosofía trascendental de Kant y la cuestión del escepticismo", en *Thémata*, Nº 45, Universidad de Barcelona ; PADIAL BENTICUAGA, Juan J., 2014, "Acto y espontaneidad cognoscitiva en Kant", en *Studia* Poliana, Nº 16, pp. 47-59]

[17] HARTNACK op. cit., pg. 68

[18] RABADE, op. cit., pp. 151 ss.

[19] Herrmann Cohen demuestra que Kant, en ningún momento se refiere explícitamente a la revolución copernicana ni relaciona con ella su cambio de orientación filosófica, pero que sí habla del cambio que en metafísica debe ser como el de Copérnico en astronomía, y que relaciona el 'cambio de método' en filosofía con los habidos en la matemática y en la ciencia natural, "*las cuales se han convertido en lo que son ahora gracias a una revolución repentinamente producida*" [Crítica de la razón pura, Prólogo Segunda Edición, B XVI], y que, en definitiva, si de alguna revolución habla Kant, ha de ser más bien la newtoniana. [BENNET, op. cit, pg. 187 ; COHEN, Herrmann, 1885, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, Harrwitz und Gossmann, pp. 555 ss. ; CORTÉS MIRATO, Jordi y MARTÍNEZ RIU, Antoni, 1991, "Giro copernicano", en *Diccionario de Filosofía Herder*]

[20] Este término griego, utilizado profusamente por Kant, significa "*lo que es pensado*" ; equivale, por tanto, al *mundus intelligibilis*, contrapuesto, desde Platón, al *mundus sensibilis*, o mundo de los fenómenos. [FERRATER MORA, op. cit., pg. 2391]

[21] KANT, Inmanuel, 1968, *Kritik der reinen Vernunft (2. Auflage, 1787)*, en Kants Werke III, Berlin, Walter de Gruyter & Co., pp. 8

[22] RABADE, op. cit., pp. 195 ss.

[23] FERRATER MORA, op. cit., pg. 1.543

[24] HARTNACK, op. cit., pp. 118 ss.

[25] RABADE, op. cit., pp. 209 ss.

[26] HARTNACK, op. cit., pg. 133

[27] FERNÁNDEZ ENGUITA, op. cit., pg. 15

[28] VARIOS, 1988, *¿Qué es Ilustración*?, Madrid, Tecnos, pg.9

[29] FERRATER MORA, op. cit., pp. 1.843

[30] RABADE ROMEO, op. cit., 2 (*El uso práctico de la razón*), pp. 25 ss. ; PEGUEROLES, Joan, 1994, "La buena voluntad en San Agustín y en Kant", en *RCatT*, Nº XIX, Facultat de Teologia de Catalunya, pp. 341-345

[31] COPLESTON Frederick, 1979, *Historia de la Filosofia*, VI, Barcelona, Ariel, pp. 302-305

[32] RABADE, op. cit., 2, pp. 40 ss.

[33] COPLESTON, op. cit., pg. 313

[34] ABBAGNANO, op. cit., II, pg. 459

[35] MACINTYRE, Alasdair, 1982, Historia de la Etica, Barcelona, Paidós, pp. 185-93

[36] Kant hace a lo largo de la 'Crítica de la Razón Práctica' (y de otras obras que tratan de temática parecida) varias formulaciones que podemos resumir en cinco: 1. Fórmula de la ley unversal ("*Obra sólo de acuerdo con la máxima por la cual puedas al mismo tiempo querer que se convierta en ley universal*"), 2. Fórmula de la ley de la naturaleza ("*Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza*"), 3. Fórmula del fin en sí mismo ("*Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre a la vez como un fin, nunca simplemente como un medio*"), 4. Fórmula de la autonomía ("*Obra de tal modo que tu voluntad pueda considerarse a sí misma como constituyendo una ley universal por medio de tu máxima*") y 5. Fórmula del reino de los fines ("*Obra como si por medio de tus máximas fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de fines*"). [FERRATER MORA, op. cit., II, pg. 1.634 ; PATON, H.J., 1971, *The Cathegorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, University of Pennsylvania Press.]

[37] FERNANDEZ ENGUITA, op. cit., pg. 16

[38] Kant propone dos criterios para comprobar la universabilidad de una norma. El primero es el criterio de autocontradicción: hay normas que es imposible pensar que sean leyes universales, ya que si todo el mundo las cumpliera no se podrían realizar. El segundo es el criterio de la inaceptabilidad: hay normas que es imposible querer que sean leyes universales, ya que si todo el mundo las cumpliera resultarían inaceptables para los seres racionales. [VARIOS, "La ética kantiana", en *ACFilosofía*, Internet]

[39] PAPAGIANNIS, G.H., e.a., 1986, "Hacia una economía política de la innovación educativa", en *Educación y Sociedad*, Nº 5, pg. 162

[40] FERNANDEZ ENGUITA, op. cit., pg. 17

[41] RUSSELL, Bertrand, 1961, *History of Western Philosophy*, London, Allen & Unwin, pg. 684

[42] GOLDMANN, Lucien, 1967, *Introducción a la filosofía de Kant*, Buenos Aires, Amorrortu, pg. 170

[43] "*Nada podía convenir más a los problemas de conciencia del pequeño y el gran burgués. ¿Qué es el imperativo categórico sino la posibilidad de poder actuar de acuerdo con una moral abstracta sin tener que entrar a discurrir ni a discutir sobre ningún aspecto concreto de la moral, sobre ninguna moral concreta?*

¿Qué es la autonomía de juicio kantiana sino la traducción al plano filosófico-moral de la supuesta autonomía económica y social del poseedor de mercancías?" [FERNANDEZ ENGUITA, op. cit., pg. 17]

[44] KANT, Inmanuel, *Pedagogía*, op. cit., pg. 103

[45] VARGAS MELGRALEJO, Rómulo, *Aristóteles y el justo medio*, Academia.edu, Internet

[46] FERNANDEZ ENGUITA, op. cit., pg. 21

[47] Ibid., pg. 24

[48] RUBIO CARRACEDO, José, 1988, "El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant", en VARIOS, *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Madrid, Anthropos, pg. 25

[49] COPLESTON, op. cit., pg. 192. Kant se refiere a este hecho por primera vez en los 'Prolegómenos a toda metafísica futura', del año 1783

[50] RUBIO CARRACEDO, op. cit., pg. 36

[51] SNYDERS, Georges, 1974, "La pedagogía en Francia en los siglos XVII y XVIII", en VARIOS, *Historia de la Pedagogía* op. cit., pp. 40 ss.

[52] ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1966, *Émile ou de l'éducation*, París, Garnier-Flammarion, pg. 250

[53] SNYDERS, op. cit., pg. 274

[54] Ibid., op. cit., pg. 44

[55] ABBAGNANO, N. y VISALBERGHI, A., 1964, *Historia de la pedagogía*, México, FCE, pg. 393

[56] Ibid., pp. 394-95

[57] SPAEMANN, Robert, 1991, *Felicidad y benevolencia*, Madrid, Rialp, pp. 35 ss.

[58] Ibid., pp. 61

[59] ABBAGNANO & VISALBERGHI, op. cit., pg. 39

[60] RUBIO CARRACEDO, op. cit., pg. 39

[61] KANT, *Pedagogía*, op. cit., pg. 31

[62] *TESIS: Existe libertad en el sentido trascendental como posibilidad de un comienzo absoluto e incausado de una serie de efectos ; ANTÍTESIS: Todo acontece en el mundo según leyes naturales.* [FERRATER MORA, op. cit., III, pp. 1.839 ss.]

[63] KANT, *Pedagogía*, op. cit., pg. 33

[64] Ibid., pg. 32

[65] Ibid., pg. 53

[66] La Iglesia luterana alemana a finales del siglo XVII había trabajado bajo múltiples dificultades, derivadas en gran parte de inacabables discusiones filosóficas entre sus líderes. Esta situación fue alterada por la labor incansable de Philipp Jakob Spener, conocido como 'el padre del pietismo', quien hizo un llamamiento para la reforma moral de la ciudad de Frankfurt. In instituyó tal *collegia pietatis* (asambleas de piadosos) para rezar en grupo y para discutir el contenido de los sermones semanales. Bajo su liderazgo y la de su sucesor, August Hermann Francke, la Universidad de Halle se convirtió en el centro de los esfuerzos misioneros del protestantismo de ese momento. [NOLL, Mark A., "Pietismo", en *Creer*, Internet]

[67] "*Sin llegar al extremo de considerar las obras éticas de Kant como una consecuencia de la llamada 'atmósfera pietista' que Kant respiró en el seno de su familia, especialmente por el lado de su madre, y, por consiguiente, sin pretender establecer una ecuación entre 'pietismo' y 'rigorismo' moral, sobre todo si se tiene en cuenta que la ética kantiana es de sobra compleja, y que no excluye ciertos elementos no 'rigoristas' en la concepción, por ejemplo de la felicidad, es razonable pensar que ciertos elementos pietistas no son ajenos a la actitud ética de Kant*". [FERRATER MORA, op. cit., III, pg. 2.575]

[68] MAURER, Armand A., 1967, *Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Emecé, Pg. 15

[69] ABBAGNANO, op. cit., pg. 245

[70] KANT, op. cit., pp. 34-35

[71] STENHOUSE, Lawrence, 1997, *Cultura y educación*, Sevilla, M.C.E.P., pp. 31 ss.

[72] KANT, op. cit., pg. 3

[73] BOWEN, James, 1985, *Historia de la Educación Occidental*, III, Barcelona, Herder, pp. 263-64

[74] Ibid., pg. 224

[75] Ibid., pg. 263

[76] KANT, Inmanuel, 1983, *Pedagogía*, op. cit., pg. 98

[77] ABBAGNANO, N. y VISALBERGHI, op. cit., pg. 411

[78] KANT, op. cit., pg. 38

[79] Ibid., pg. 45

[80] FERRATER MORA, op. cit, II., pg. 1.633
[81] KANT, op. cit., pg. 39
[82] Aquí vuelve a aparecer el concepto kantiano de 'el deber por el deber mismo' que hemos discutido más arriba. [N. A.]
[83] KANT op. cit., pg. 42
[84] Ibid., pg. 43
[85] Kant, según H. Arendt, sostuvo que el sentido común es sentido de la comunidad, es *sensus communis* opuesto a *sensus privatus*. De acuerdo con él, si perdemos el 'sensus communis' perdemos la razón. Cuando alguien enjuicia algo, lo que hace es reprobar o aplaudir algo con alguien, basado en un sentido de la comunidad. [KANT, Inmanuel, 1977, *Crítica del Juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, pp. 198-99 ; HERNÁNDEZ PRADO, José, 2002, *Sentido común y liberalismo* filosófico, México, Universidad Autónoma Metropolitana ; KISTNER, Ulrike, 2009, "Cosmopolitan *Sensus Communis*: Common Sense-Sense of Common", en *Primerjalna kujizevnost*, Vol. 32, Nº 2, Ljubljana ; NICULET, Loredana, 2011, "Sensus Communis Aestheticus and the Project of Emancipation: The Utopian Frame of the Avantgards", en Eidos, Nº 14, Barranquilla ; ARENDT, Hannah, 2012, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidos, pp. 68-72; HICKS, John, 2012, "*Sensus Communis*. On the Possibility of Dissent in Kant's Universal Assent", en *Diacritics*, Vol. 40, Nº 4, Project Muse, pp. 106-129 ; ZHOUHANG, Zhengmi, 2016, *Der sesus communis bei Kant*, Berlin, Walther de Gruyter]
[86] KANT, Inmanuel, 1986, *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, pg. 10
[87] Se llama 'innatismo' a la doctrina según la cual hay ciertas ideas, principios, nociones, máximas que son innatas, es decir, que son poseídas por el alma, el espíritu, etc. de todos los hombres sin excepción. En la disputa sobre el innatismo (temática retomada por Des-cartes por vez primera en la época moderna) se destaca la polémica entre Locke y Leibniz. Locke no era un antiinnatista radical, y Leibniz no era un radical innatista ; no obstante, el primero ponía el acento sobre la facultad, mientras que el segundo lo hacía sobre la verdad. Kant, por su lado, no afirmaba ni negaba el innatismo, ya que para él ni las intuiciones del espacio y el tiempo ni las formas del entendimiento eran innatas, y tampoco eran adquiridas. [FERRATER MORA, op. cit., II, pp. 1.711-13 ; VERNEAUX, Roger, 1978, *Crítica de la 'Crítica de la Razón Pura'*, Madrid, Rialp ; GARCÍA MORENTE, Manuel, 2004, *La filosofía de Kant*, Madrid, Ediciones Cristiandad]
[88] ABBAGNANO, op. cit., pg. 246 ; LÓPEZ HERNÁNDEZ, José, 1992, "La fundamentación del derecho en Kant", en *Anuario de Filosofía del Derecho*, Nº 9, pp. 395-406 ; MAREY, Macarena, 2010, *El derecho en Kant: Una investigación de sus fundamentos*, Universidad Nacional de La Plata ; CUBO UGARTE, Oscar, 2012, "Derecho e Historia en la filosofía jurídica de Kant", en *El Fondo de la Historia: Idealismo, Romanticismo y sus* repercusiones, Madrid, Universidad Carlos III, pp. 51-57
[89] KANT, Inmanuel, 1989, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, pg. 352
[90] Ibid., pg. 153
[91] Sabemos tanto como conservamos en la memoria. [KANT, *Pedagog*ía, op. cit., pg. 64]
[92] Una vez liberado el espíritu de todas las posibles ideas erróneas que pudiera haber (mediante la duda metódica o 'docta ignorancia'), la única forma de llegar al conocimiento, según Sócrates, era mediante la 'mayéutica', o arte de la partera. Suponía Sócrates que, como todos habíamos tenido varias vidas anteriores, en alguna de ellas deberíamos haber estado en contacto con la auténtica 'verdad' ; lo que pasaba era que en el curso de las diferentes reencarnaciones la habíamos olvidado. Se trataba, pues, simplemente de recordar ; para eso servía precisamente la 'mayéutica': para facilitar el recuerdo de todo aquello que teníamos olvidado en las profundidades de nuestra mente. Sócrates pretendía conseguir que sus discípulos descubriesen por ellos mismos la verdad, haciéndoles a tal efecto las preguntas adecuadas. El sólo aplicaba a las ideas el arte de la partera que había aprendido de su madre. El paralelismo con lo propugnado por Kant es, como puede comprobarse, evidente. [FERRATER MORA, op. cit., III, pp. 2.158-59]
[93] KANT, *Metafisica* ..., op. cit., pg. 354
[94] Aprendemos enseñando [N. A.]
[95] KANT, Metafisica ..., op. cit., pp. 356 ss.
[96] MACINTYRE, op. cit., pg. 193
[97] Ibid., pp. 74-86
[98] Conceptos tomados del ya mencionado pensador ilustrado suizo-francés Jean-Jacques Rousseau (1712-1776), el punto fundamental de cuya filosofía consiste preci-samente, como hemos visto, en distinguir entre el hombre natural y el 'hombre artificial', desnaturalizado por la civilización. Rousseau nota en el

hombre de su época una serie de rasgos que, según él, no provienen de la naturaleza y que habría que eliminar si se espera conseguir que todos los hombres sean iguales. Son las siguientes: a) *Propiedad privada* (separación artificial entre pobres y ricos) ; b) *Magistraturas* (separación artificial entre poderosos y débiles) ; c) *Transformación del poder legítimo en poder arbitrario* (separación artificial entre amos y esclavos). Para que desaparezcan esas tres segregaciones antinaturales, Rousseau propugna una sociedad en la cual no se respete otra cosa que la 'voluntad general' ; insiste en la necesidad de la vuelta a la naturaleza y al contrato social. [FERRATER MORA, op. cit., IV, pp. 2.002-03]

[99] MOORE, T.W., 1987, *Introducción a la teoría de la educ*ación, Madrid, Alianza, pp. 25-40

[100] DÉNIS, Henri, 1970, *Historia del pensamiento económico*, Barcelona, Ariel, pp. 215-16

[101] FERNANDEZ ENGUITA, op. cit.. pg. 25-26

[102] ABBAGNANO, op. cit., pg. 334

[103] FERRATER MORA, op. cit., IV, pg. 3.297

[104] CASSIRER, Ernst, 1984, *La Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, pg. 24

[105] Según René Descartes (1596-1650), lo afirmado por Galileo respecto a las ciencias empíricas es aplicable sin más al resto de los temas, especialmente a aquellos relacionados con el ser humano. Para este autor, en efecto, el problema del hombre equivale al 'problema de la recta razón', que viene a significar tanto la prudencia por la cual el hombre se orienta en la vida como la razón por la cual distingue lo verdadero de lo falso ; bajo este término podemos concebir, según él, tanto una sustancia única y universal como una facultad específicamente humana, a la cual Dios ofrece solamente alguna garantía, subordinada a leyes precisas. [ABBAGNANO, op. cit., II, pp. 165-66.]

[106] CASSIRER, op. cit., pg. 3

[107] Ibid., pp. 31 ss.

[108] MERANI, Alberto L., 1976, *Historia Crítica de la Psicología*, Barcelona, Grijalbo, pg. 304

[109] CASSIRER, op. cit., pg. 42

[110] MERANI, op. cit., pg. 349

[111] CASSIRER, op. cit., pp. 42-43

[112] MERANI, op. cit., pg. 354

[113] Ibid., pp. 355-56 ; TETENS, Johann Nicholaus, 1777, *Philosophische Versuche*, Leipzig, M.G. Weidemann

[114] STAROB1NSKI, Jean, 1976, "Jean-Jacques Rousseau", en VARIOS, *Historia de la Filosofía* VI, Madrid, Siglo XXI, pp. 313 ss.

[115] RIVADENEYRA, Jorge, 2006, "La voluntad general", en *Análisis de Coyuntura*, Vol. 12, Nº 2, Universidad Central de Venezuela, pp. 323-331 ; HERNÁNDEZ de FRUTOS, 2016, "Voluntad general y voluntad de todos", en *Reyournal*, Internet

[116] COPLESTON, op. cit., pp. 77-78

[117] CANDELA, José E., 1985, "Estudio preliminar", en ROUSSEAU, *Discurso sobre la Economía Política*, op. cit., pg. XXII

[118] CASSIRER, op. cit., pg. 287

[119] Ibid., pg. 287

[120] Ibid., pg. 288

[121] Citado en RUSSELL, Bertrand, op.cit., pg. 66

[122] CASSIRER, op. cit., pp. 289-90

[123] MANUEL, Frank E., y MANUEL, Fritzie P., 1984, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, pp. 326 ss.

[124] Ibid., pg. 344

[125] JEREZ MIR, Rafael, 1975, *Filosofía y sociedad,* Madrid, Ayuso, pg. 2

[126] DÉNIS, op. cit., pp. 203-204

[127] DELLA VOLPE, Galvano, 1969, *Rousseau y Marx*, Barcelona, Martínez Roca, pp. 15-16

[128] FERRATER MORA, op. cit., IV, pg. 2.893

[129] LAUNAY Michel, 1966, "Introduction", en ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émíle ou de l'éducation*, París, Garnier Flammarion (traducción propia), pg. 11

[130] BELENGUER CALPE, E., y GONZÁLEZ LUIS, Mª C., 1986, "La falacia del tratamiento 'ilustrado' de un antiilustrado", en *Historia de la Educación*, Nº 5, Universidad de La Laguna, pp. 149-158 ; MOLINA PRATT, Cristina, 1994, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos ; RIBOTTA, Silvina, 2009, "La anti-

ilustrada vida del ilustrado Rousseau, en *Derechos y Libertades*, Nº 20, Madrid, Universidad Carlos III, pp. 163-204

131 CASSIRER, op. cit., pp. 301 ss.

132 Ibid., pp. 34-35 ; MESLIER, Jean, 1970, *Mémoires des pensées et sentiments de Jean Meslier*, Paris, Anthropos

133 Ibid., pg. 36

134 Ibid., pg. 222

135 GILBERT, Roger, 1990, "La enseñanza primaria", en VARIOS, *La pedagogía desde el siglo XVII hasta nuestros días*, México, FCE, pg. 203

136 Ibid., pp. 39-40

137 RUIZ BERRIO, Julio, 1983, "El plan de reforma educativa de un afrancesado: el de Manuel José Narganes de Posada", en *Historia de la Educación*, Vol. 2 ; DELGADO CRIADO, Buenaventura, 1994, *La educación en la España Contemporánea*, en VARIOS, *Historia de la educación en España y América*, op. cit.

138 Ibid., pp. 35-37

139 ZIND, Pierre, 1990, "Las doctrinas de inspiración católica", en VARIOS, *La pedagogía ...*, op. cit., pg. 50

140 ABBAGNANO & VISALBERGHI, op. cit., pg. 313

141 CONDILLAC, Etienne Bonnot de, 1775, Cours d'étude pour l'instruction du Prince de Parme, Parma, Imprimerie Royal

142 GILBERT, op. cit., pg. 350

143 BONO GUARDIOLA, Mª José, 2002, "El abate Condillac y la educación de un príncipe", en *Anales de la Universidad de Alicante*, Nº 20, pp. 5 ss.

144 Según Condorcet, la historia muestra que el hombre no puede dejar de perfeccionarse, debe ponerse en relación con aquella facultad racional que lo conducirá, mediante la instrucción-educación, a transformarse en un ciudadano., que sabe conciliar las ideas de libertad y de igualdad, pues la primera es condición de la segunda, así como no existe felicidad sin libertad. Aceptando que la razón era la única maestra de los hombres libres y defendiendo que el progreso de espíritu humano era ilimitado acabó por concluir que dicha perfectibilidad dependía íntimamente de la capacidad que la instrucción pública y nacional (universal y gratuita) tuviese de convertir a los hombres en sujetos más lúcidos con el fin de que fuesen más libres y mejores. [ABBAGNANO & VISALBERGHI, op. cit., pg. 383 ; ARAÚJO, Alberto Felipe, "Condorcet y la educación: Aportes para la formación de un 'hombre nuevo'", en *Revista de Educación y Pedagogía*, Vol. XII, Nºs 26-27, pp. 79 ss.]

145 ABBAGNANO & VISALBERGHI, op. cit., pg. 377

146 HELVÉTIUS, Claude-Adrien, 1773, *De l'homme, de sus facultés intellectuelles et de son education*, Londres, Société Typographique

147 BOWEN, op. cit., pg. 241

148 Ibid., pp. 49 ss.

149 El sistema político espartano se basaba en una serie de grupos sociales bien diferenciados: *homoioi* (los 'iguales': Aristocracia dirigente, propietarios de todas las tierras, que no cultivaban, y no sólo disfrutaban de todos los derechos políticos, sino que eran realmente iguales entre ellos en todos los aspectos) ; *periecos* (básicamente eran artesanos y comerciantes, y una de sus obligaciones consistía en surtir a los 'iguales' con armas) ; *ilotas* (eran originalmente mesenios, un pueblo dominado militarmente por los espartanos ; cedían a los 'iguales' el 30% de los productos de las tierras que cultivaban. [Ibid., pg. 57 ; VARIOS, *Las clases sociales en Esparta*, Internet]

150 MANUEL & MANUEL, op. cit., pp. 60-65

151 QUINTANA, J.M., 1982, "Introducción: Vida y obra de Pestalozzi", en PESTALOZZI, Johann Heinrich, *Cartas sobre educación infantil*, Barcelona, Humanitas, pg. 10

152 BOWEN, op. cit., pg. 294

153 ABBAGNANO & VISALBERGHI, op. cit., pg. 471

154 Según San Agustín, las tres personas de la Santísima Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo) se reflejan en las tres facultades de la mente humana. [Ibid., pg. 471 ; ANTOGNOZZA, Mª Rosa, "Trinità e Incarnazione", en *Vita e Pensiero*, Publicazzioni della Università Cattolica, pg. 184]

[155] BOWEN, op. cit., pg. 296

[156] Este concepto fue desarrollado con posterioridad en la obra pedagógica del principal seguidor de Pestalozzi, Johann Friedrich Herbart (1776-184 1). El 'herbartismo' aparece enunciado de manera principal en dos obras de este autor, *Pestalozzis Idee eines ABC der Anschauung* (1802) y *Allgemeine Pädagogik* (1806), donde se propugnan cinco pasos formales en todo proceso educativo: *preparación*, *presentación*, *asociación*, *generalización* y *aplicación*. Herbart insiste en la posibilidad de elaborar una ciencia de la educación a nivel universitario. Sus ideas encontraron terreno abonado en Alemania en la década de 1860 y también se expandieron a los Estados Unidos, donde degeneraron en un formalismo mecanicista que fue reemplazado paulatinamente por nuevas teorías pedagógicas, especialmente las de John Dewey. [HERBART, Johann Friedrich, 1851, *Schriften zur Pädagogik*, Leibzig, Leopold Voss ; 1983, *Pedagogía general*, Barcelona, Humanitas]

[157] PESTALOZZI, Johann Heinrich, 1982, *Cartas sobre educación infantil*, Barcelona, Humanitas, pg. 149

[158] Claro precedente de la pedagogía kantiana que hemos visto. [BOWEN, op. cit., pp. 298-99]

[159] Ibid., pp. 301-303

[160] Uno de los principales creadores de la escuela pública de Suiza, menospreciado por los pestalozzianos a causa de su escrito *Rapport sur l'Institut Pestalozzi à Yverdon* (1810). Reconociendo el enfoque moral y la metodología del sistema de Pestalozzi, opinaba que éste no sería aplicable a la realidad de una escuela pública popular. Contrariamente a su paisano, Girard tuvo en cuenta en su proyecto educativo tanto a la administración escolar como a los intereses del Estado. El bando católico no le perdonó su defensa decidida de la escuela pública, y los medios protestantes lo olvidaron pronto. [EGGER, 1948, *P. Gregor Girard. Ein schweizerischer Vokspädagoge 1765-1850*, Luzern, Rex Verlag ; BARRAS, Jean-Marie, *Notice sur le Père Grégoire Girard*, Internet]

[161] BOWEN, op. cit, pp. 475 ss.

[162] SEVILLA SEGURA, Sergio, 1989, "Kant: razón histórica y razón trascendental", en VARIOS, *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, pg. 261

[163] KANT, Inmanuel, 1968, "Der Streit del Fakultäten", op. cit., VII, pp. 84-92

[164] SEVILLA SEGURA, op. cit., pg. 263

[165] ALEU BENITEZ, José, 1987, *Filosofía y libertad en Kant*, Barcelona, PP, pg. 281

[166] MENENDEZ UREÑA, Enrique, 1979, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant, predecesor de Marx y Freud*, Madrid, Tecnos, pp. 25-26

[167] Ibid., pp. 32-38

[168] MANUEL, Frank E., y MANUEL, Fritzie P., op. cit., III, pp. 223-250

[169] MARX, Karl, *Tesis contra Feuerbach* (copia mecanografiada)

[170] Corriente intelectual que atraviesa toda la historia del pensamiento freudiano entre 1920 y 1975, tanto desde el punto de vista doctrinario (vínculo entre el freudismo y el marxismo) como desde un punto de vista político (relaciones entre el comunismo y el psicoanálisis, en Rusia, Alemania, Hungría, Francia, Brasil, la Argentina, Italia, los Estados Unidos). Los representantes de esta corriente tuvieron enfoques muy diversos. Los filósofos de la Escuela de Francfort, y sobre todo Max Horkheimer (1895-1973) criticaron el pesimismo freudiano, incompatible a su juicio con las esperanzas revolucionarias suscitadas por el marxismo, pero lograron vincular las dos doctrinas de una manera muy fructífera. Desde Wilhelm Reich hasta los artífices del neofreudismo, como Herbert Marcuse, todos los freudomarxistas han sostenido que el freudismo y el marxismo son dos doctrinas de liberación del hombre articuladas con el paradigma de la Revolución. La primera apunta a transformar el sujeto mediante la exploración singular de su inconsciente, y la segunda, a cambiar la sociedad a través de la lucha colectiva, y tomando en cuenta los trastornos generados por el movimiento de la economía. [VARIOS, *Freudomarxismo*, Tuanalista.com, Internet ; VANIER, Alejandro, 2003, "El freudomarxismo nunca existió", en *Topía*, Internet]

[171] BLOCH, Ernst, 1985, *Das Prínzip Hoffnung*, Frankfurt, Suhrkamp (traducción propia), pg. 1.022

[172] FLOREZ MIGUEL, Cirilo, 1989, "Comunidad ética y filosofía de la Historia en Kant", en VARIOS, *Kant después de Kant*, op. cit., pp. 207-208

[173] KANT, Inmanuel, 1968, "Pädagogik", op. cit., IX, pp. 16-17

[174] FLÓREZ MIGUEL, op. cit., pg. 209

[175] KANT, Inmanuel, 1968, "Kritik der reinen Vernunft, A444, B472", op. cit., III, pp. 308 -309

[176] ALEU BENITEZ, op. cit., pg. 22
[177] KANT, Inmanuel, 1968, “Kritik der praktischen Vernunft”, op. cit., V, pg. 47
[178] MARTINEZ MARZOA, Felipe, 1989, “Analítica y dialéctica en la razón (práctica) kantiana”, en VARIOS, *Kant después de Kant*, op. cit., pg. 6
[179] Ibid., pg. 74
[180] Ibid., pg. 67
[181] Ibid., pg. 71
[182] KANT, Inmanuel, 1968, “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, op. cit., IV, pg. 394
[183] GOLDMANN, op. cit., pg. 166
[184] BLOCH, Ernst, 1985, *Geist der Utopie*, Frankfurt, Suhrkamp (traducción propia), pg. 225
[185] GOLDMANN, op. cit., pg. 167
[186] Ibid., pg. 168
[187] KANT, Inmanuel, 1968, “Kritik der Urteilskraft”, op. cit., V, pp. 177-78
[188] ALEU BENITEZ, op. cit., pp. 233-35
[189] KANT, Inmanuel, “Kritik der praktischen Vernunft”, op. cit., IV, pp. 3-2
[190] ALEU BENITEZ, op. cit., pg. 238
[191] FLOREZ MIGUEL, op. cit., pg. 209
[192] KANT, “Pädagogik”, op. cit., IX, pp. 492-93
[193] FLOREZ MIGUEL, op. cit., pg. 210
[194] BLOCH, Geist der Utopie, op. cit., pg. 222
[195] GOMEZ CAFFARENA, op. cit, pg. 163
[196] El pensamiento de Bloch es un marxismo considerablemente modificado por muy diversas corrien-tes, especialmente ciertos rasgos del idealismo alemán, en particular hegeliano, y tendencias místicas del judaísmo y del cristianismo. Su idea rectora es la del principio cósmico según el cual la realidad no consiste en ser todavía lo que se espera que vaya a ser. La entiende más bien como una mediación entre sujeto y objeto, de una identidad dialéctica del sujeto en la historia con todos sus predicados. En vez de considerar la historia como algo ya hecho, o como algo que se va haciendo de acuerdo con un principio del cual emergen todas las manifestaciones en forma lógico-metafísica, Bloch la concibe como un esperar lo que es a la vez inesperado y esperable. [BLOCH, *Das Prinzíp Hoffnung*, op. cit., pg. 368 ; FERRATER MORA, op. cit, I, pg. 351]
[197] GOMEZ CAFFARENA, op. cit., pg. 167
[198] KANT, Inmanuel, 1968, “Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik”, op. cit., II, pp. 334-35
[199] KANT, “Kritik der reinen Vernunft, A807, B835”, op. cit., V, pp. 524-27
[200] CAFFARENA, op. cit., pg. 17
[201] Ibid., pp. 172 ss.
[202] KANT, “Kritik der Urteilskraft”, op. cit., V, pg. 431
[203] KANT, “Grundlegung ...”, op. cit., VI, pp. 450-5
[204] GOMEZ CAFFARENA, op. cit., pg. 178
[205] KANT, “Grundlegung ...”, op. cit., VI, pg. 426
[206] LA ROCCA, Claudio, 1987, “La distinzione kantiana tra ‘Wille’ e ‘Willkür’, ed el problema della libertà”, en VARIOS, *Eticidad y Estado en el idealismo alemán*, Valencia, Natán, pg. 34 (nota 3 de la pg. 19) ; 2013, “Conciencia moral y Gesinnung”, en *Ideas Valores*, Vol. 62, p. 133-152 ; WILLIAMS, Robert R., 1998, *Hegel's, Ethics of Recognition*, University of California Press, ; ROBERTS, David A., 2006, *Kierkegaards Analysis of Radical Evil*, London, Continuum ; KOSCH, Michelle, 2006, *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, New York, Clarendon ; ALLISON, Henry E., 2012, *Essays on Kant*, Oxford University Press ; WUERTH, Julian, 2014, *Kant on Mind, Action, and Ethics*, Oxford University Press ; KIM, Halla, 2015, *Kant and the Foundations of Morality*, London, Lexington
[207] Ibid., pg. 20
[208] Ibid., pp. 21 ss.

[209] KERSTING, Wolfgang, 1984, *Wohlgeordnete Freíheit: Inmanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., pg. 20

[210] Ibid., pg. 72

[211] GOMEZ CAFFARENA, op. cit., pg. 17

[212] KANT, "Grundlegung ...", op. cit., VI, pp. 428-29

[213] RABADE ROMEO, S., e.a., 1987, Kant …, op.cit., II, Madrid, Cincel, pg. 54: "*Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre a la vez como un fin, nunca simplemente como un medio*".

[214] GOMEZ CAFFARENA, op. cit., pg. 180

[215] KANT, "Grudlegung ...", op. cit., VI, pg. 43

[216] KANT, Inmanuel, 1968, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürglicher Absicht", op. cit., VIII, pg. 17

[217] GOMEZ CAFFARENA, op. cit., pp. 206 ss.

[218] Según Smith, la búsqueda para satisfacer el propio interés beneficiaría a toda la sociedad y estaría limitado por el propio interés del prójimo. Los productores intentan obtener el máximo beneficio posible, pero, para lograrlo, deben producir los bienes que desea la comunidad. Además deben producirlos en las cantidades adecuadas ; de lo contrario, un exceso daría lugar a un beneficio y a un precio bajo, mientras que una oferta demasiado pequeña originaría un aumento del precio y finalmente un aumento de la oferta. El delicado mecanismo de la 'mano invisible' también en el mercado de los factores de la producción, por razones similares. [SELDON, Arthur, PENNANCE, F.G., 1975, op. cit., pg. 506 ; JOYCE, Ellen, 2006, "Adam Smith and the Invisible Hand", en *Plus*, Millenium Mathematics Project, Internet]

[219] MENENDEZ UREÑA, op. cit., pp. 23 ss.

[220] "*Kant desarrolla esta idea, por supuesto, con la terminología propia del derecho racional y en el horizonte de experiencias de su tiempo. Ambas cosas nos separan de Kant. Con la arrogancia gratuita de los nacidos después sabemos hoy que la construcción propuesta adolece de dificultades conceptuales y ya no resulta apropiada para nuestras experiencias históricas. Por eso recordaré en primer lugar las premisas de las que parte Kant. Afectan a los tres pasos de su argumentación ; tanto a la definición del objetivo inmediato, la paz perpetua; a la descripción del propio proyecto, la forma jurídica de la federación de pueblos ; así como a la solución de filosofía de la historia, y con ello al problema planteado, la realización de la idea de un orden cosmopolita. A eso se añade la cuestión de cómo se presenta la idea kantiana a la luz de la historia de los últimos doscientos años y cómo esta idea debe ser reformulada en relación a la actual situación mundial. La alternativa propuesta por juristas, politólogos y filósofos para evitar volver al estado de naturaleza ha levantado objeciones contra el universalismo del derecho cosmopolita y de la política de los derechos humanos, objeciones que pueden ser debilitadas mediante la adecuada distinción entre derecho y moral en el concepto de derechos humanos. Esta distinción ofrece también la clave para una metacrítica de los exitosos argumentos, tan eficaces históricamente, de Carl Schmitt contra los fundamentos humanísticos del pacifismo jurídico*". [Ibid., pp. 39-40 ; HABERMAS, Jürgen, 1997, "La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años", en *Isegoría*, Nº 16, pp. 61 ss.]

[221] RODRIGUEZ ARAMAYO, Roberto, 1987, "La filosofía de la historia de Kant. Una encrucijada de su pensamiento moral y político", en VARIOS, *Eticidad y Estado …*, op. cit, pg. 6

[222] KANT, Inmanuel, 1968, "Metaphysik der Sitten", op. cit., VI, pg. 489

[223] El destino guía a quien se somete, arrastra a quién se resiste. [N. A.]

[224] RODRIGUEZ ARAMAYO, op. cit., pp. 7-8

[225] Moro (Thomas More) describe en su 'Utopía' una sociedad ideal de tipo platónico, en la cual no hay propiedad privada ni dinero y la cultura popular está orientada a la utilidad común tanto en lo que se refiere a las ciencias positivas como a la filosofía o a la religión. [Ibid., pg. 10 ; VARIOS, *Nueva Enciclopedia Larousse* ; LECEA, Ana, "La influencia de 'La República' de Platón en la 'Utopía' de Tomás Moro", en *Monografías.com*, Internet]

[226] RODRIGUEZ ARAMAYO, op. cit., pg. 13

[227] HERRERO, Francisco Javier, 1975, *Religión e historia en Kant*, Madrid, Gredos, pp. 167 ss.

[228] KANT, "Idee ..." ,op.cit., VIII, pg. 26

[229] GOMEZ CAFFARENA, op. cít., pp. 211 ss.

[230] KANT, Inmanuel, 1968, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloβen Vernunft", op. cit., VI, pg. 95
[231] VILAR, Gerard, 1989, "El concepto de bien supremo en Kant", en VARIOS, *Kant después de Kant*, op. cit., pg. 128
[232] Según Spinoza, en virtud de la necesidad de la acción divina que éste postula, todo lo que el hombre hace, tanto guiado por la razón como por la ambición (pasiones), está conforme con las leyes de la naturaleza. Esto llevaría, como todos tenemos razón en el fondo, a la 'guerra de todos contra todos'. Al contrario que para Hobbes, para Spinoza, sin embargo, no es necesario que se proclame a ningún soberano absoluto ; lo que sí que se hace imprescindible, en su opinión, es una asociación, una especie de armisticio entre los hombres, y así es como surgen las leyes humanas, el llamado Derecho Común, nacido de una muchedumbre organizada (Gobierno). De este acuerdo o asociación entre las personas es de donde surgen, según Spinoza, los valores morales, cuyo origen, por supuesto, nada tiene que ver con la razón. Spinoza insiste mucho en lo provisional de dichos 'valores morales', así como en los límites del Estado: *libertad de religión* (la 'fe' no consiste más que en la obediencia libre a unos ritos, y debe permitir a cada uno la máxima libertad en el filosofar) y *libertad política* (pensar y juzgar libremente). [ABBAGNANO, op. cit., IV, pp. 238 ss.]
[233] GOMEZ CAFFARENA, op. cit., pg. 216
[234] MENENDEZ UREÑA, op. cit., pp. 35-40
[235] HERRERO, op. cit., pg. 181
[236] MENENDEZ UREÑA, op. cit., pg. 41. ; HERACLITO, 1977, Fragmentos, Buenos Aires, Aguilar, pg. 126 , MOLINA JOHNSON, Carlos, 2007, "El problema de la guerra y la paz en Kant", en *Academia Nacional de Estudios Políticos y Estratégicos*, Nº 19, Santiago de Chile ; GARCÍA GIL, Carlos, 2008, *Diferencias y convergencias entre Kant y Clausewitz frente al problema de la guerra y la paz*, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia ; JARAMILLO MARÍN, Jefferson, 2009, "Kant y la humanización de la guerra. Luces y sombras de su proyecto político", en *Pensamiento y Cultura*, Nº 12 ; SANTIAGO OROPEZA, Teresa, 2016, "Kant: la guerra y el progreso moral", en *Open Insight*, Vol. 7, Nº 11, Queretaro
[237] GOMEZ CAFFARENA, op. cit., pg. 15
[238] KANT, "Die Religion ...", op. cit., VI, pg. 217
[239] Ibid., pp. 6-9
[240] Ibid., pg. 12
[241] SIERRA GONZÁLEZ, op. cit., pg. 282
[242] MANUEL & MANUEL, op. cit., II, pp. 266 ss.
[243] RUBIO CARRACEDO, José, 1989, "Rousseau en Kant", en VARIOS, *Kant después de Kant*, op. cit., pp. 354 ss.
[244] MANUEL & MANUEL, op. cit., I, pg. 181
[245] Ibid., II, pg. 98
[246] "*Cuando* [Bacon] *quiso presentar la imagen de una ciudad ideal, recurriendo al pretexto, ya empleado por Tomás Moro … de la descripción de una isla desconocida, no se detuvo en rendir pleitesía a formas de la vida social o política perfectas, sino que imaginó un paraíso de la técnica donde fueran rea lizados los inventos y hallazgos de todo el mundo. Y de hecho en esta obra (que quedó sin terminar) la isla de la Nueva Atlántida se describe como un enorme laboratorio experimental, cuyos habitantes se esfuerzan por conocer todas las fuerzas ocultas de la naturaleza … Los dioses tutelares de la isla son los grandes inventores de todos los países, y sus reliquias sagradas son los ejemplares de todos los más raros y grandes inventos*". [ABBAGNANO, op. cit., II, pp. 152-53]
[247] MANUEL & MANUEL, op. cit., pg. 119
[248] Ibid., pg. 134
[249] Ibid., pp. 146-47 ; AGUIRRE LORA, Mª Esther, 1997, *Caleidoscopio comeniano,*, Universidad Nacional Autónoma de México ; GOLZ, Reinhard, 1998, *Luther and Melanchton in the Educational Thought of Central and Eastern Europe*, Münster, LIT Verlag ; DICKSON, Donald R., 1998, The Tessera of Antilia, Leiden, Brill ; BALL, Philip, 2013, *Curiosidad: ¿Por qué todo nos interesa?*, Madrid, Turner
[250] Ibid., pg. 149-50 ; ANDREÄ, Johann Valentin, 1996, *Cristianopolis*, Barcelona, Akal
[251] MANUEL & MANUEL, op. cit., pg. 151

[252] Según Jean-Pierre Bayard, Pese a que Andreä reconoció en su autobiografía haber escrito 'Las bodas alquímicas de Christian Rosenkreuz', negó sin embargo haber participado en otros escritos de la secta. En otra de sus obras afirmaba que "*los verdaderos cristianos pertenecen a la orden de los Rosacruces*". Discípulo de Andreä, Comenio defendió siempre el espíritu rosacruz, y cuando su maestro renegó el haber pertenecido a dicha sociedad le exhortó a que se reintegrar en la misma. [BAYARD, Jean Pierre, 1992, *La meta secreta de los rosacruces*, Barcelona, Robinbooks, pp. 66-96 ; ANDREÄ, Johann Valentin, 1980, *Las bodas alquímicas de Christian Rosenkreuz*, Barcelona, Ikonos]

[253] BOWEN, op. cit., pg. 127

[254] Citado por MANUEL & MANUEL, op. cit., pg. 153

[255] ABBAGNANO & VISALBERGHI, op. cit., pg. 305

[256] MANUEL & MANUEL, op. cit., pg. 155

[257] MORA, Gabriel de la, 1982, "Prólogo", en COMENIO, Jan Amos, *Didactica Magna*, México, Porrúa, pg. XX

[258] HELLER, Ágnes, 1984, *Crítica de la llustración*, Barcelona, Península, pp. 22 ss.

[259] HERDER, Johann Gottfried, 1810, Briefe zu Beförderung der Humanität, II, Tübingen, G. Goscha, pp. 187 ss.

[260] SCHILLER, Friedrich, 1985, Sobre la gracia y la dignidad, Barcelona, Icaria, pg. 42 ; RIVERA de ROSALES, Jacinto, 2005, *Schiller: la necesidad trascendental de la belleza*, Universidad Nacional de Colombia ; ESTEVE MONTENEGRO, Mª Luisa y SPRUTE, Jürgen, 2008, "Kant y Schiller sobre el deber y la inclinación", en *Pensamiento*, Vol. 64, Nº 239, pp. 129-142 ; ACOSTA LÓPEZ, Mª del Rosario, 2008, "¿Una superación de la estética del deber? La crítica de Schiller a Kant", en *Episteme*, Vol. 28, Nº 2, Universidad de los Andes ; BAXLEY, Anne M., 2010, "The Aesthetics of Morality: Sciller's Critique of Kantian Rationalism", en *Philosophy Compass*, Vol. 5, Nº 12 ; BODAS FERNÁNDEZ, Lucía, 2015, "La problematización de la relación entre Kant y Schiller", en *Con-Textos Kantianos*, Nº 2

[261] KANT, "Der Streit der Falkultäten", op. cit., VII, pg. 85

[262] HELLER, op. cit., pg. 25-26

[263] Ibid., pg. 28

[264] HERRERO, op. cit., pg. 42

[265] HELLER, op. cit., pg. 29

[266] HERRERO, op. cit., pp. 43-45

[267] BLOCH, *Geist der Utopie*, op. cit., pg. 224

[268] RODRIGUEZ GARCIA, Ramón, 1989, "El formalismo como lógica de la conciencia moral", en VA- RIOS, *Kant después de Kant*, op. cit., pg. 76

[269] KANT, "Grundlegung ...", op. cit., VI, pg. 404

[270] RODRIGUEZ GARCIA, op. cit., pg. 77

[271] HERRERO, op. cit., pg. 45

[272] RODRIGUEZ ARAMAYO, op. cit., pg. 13

[273] CASSIRER, op. cit., pg. 3

[274] MUGUERZA, Javier, 1991, "Kant y el sueño de la razón", en VARIOS, *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, pg. 12

[275] CALABRESE, Omar, 1989, *La era neobarroca*, Madrid, Cátedra, pg. 12

[276] Ibid., pg. 28 ; LYOTARD, Jean-François, 1983, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, pp. 35 ss. MUÑOZ, Blanca, 2001, "La post-modernidad como pensamiento antiílustrado", en *Nómadas*, Nº 3 ; VIDAL GIMÉNEZ, Rafael, 1999, "La historia y la postmodernidad", en *Espacio, Tiempo y Forma*, Tomo 12, Huelva, Universidad Internacional de Andalucía, pp. 11-44 ; GÓMEZ GARCÍA, Juan Ant., 2009, "La estructura filosófica de la postmodernidad", en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Vol. 43

[277] Este concepto procede originalmente de Ludwig Wittgenstein, para el cual la filosofía no era una doctrina, sino una actividad, y su objeto no consistía en producir 'proposiciones filosóficas', sino más bien en esclarecer el significado de las mismas. Su misión radicaba, por tanto, en la crítica del lenguaje. Posteriormente Wittgenstein suavizó algo su postura y reconoció la posibilidad de que exista una multiplicidad de lenguajes, pasando el lenguaje a constituir un 'instrumento' para dar frente a situaciones existencia-

les, y la crítica filosófica se transformaba así en análisis del lenguaje natural, según los siguientes puntos: a) Los defectos del lenguaje natural no son algo esencial e inevitable, sino que pueden ser eliminados ; b) Dentro del lenguaje natural podemos distinguir diversos usos del mismo*, juegos lingüísticos*, y es misión fundamental del análisis del lenguaje el determinar en qué consiste cada uno de esos 'juegos' y el significado del lenguaje en cada uno de ellos ; c) Es misión del análisis del lenguaje poner de manifiesto los errores cometidos por el mal uso del lenguaje ; d) Los llamados 'problemas filosóficos' son, en realidad, problemas lingüísticos, que han surgido por el mal uso de las palabras. [QUINTANILLA, Miguel Angel, e.a., 1976, *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, Salamanca, Sígueme, pp. 479 ss.]

[278] VATTIMO, Gianni, 1990, "Postmodernidad: ¿Una sociedad transparente?", en VARIOS, *En torno a la postmodernidad*, Barcelona, Anthropos, pp. 10-13

[279] BELL, Daniel, 1969, "Modernidad y sociedad de masas: variedad de experiencias culturales" en VARIOS, *La industria de la cultura*, op. cit., pg. 25

[280] Ibid., pg. 44

[281] Ibid., pp.46-47

[282] DERRIDA, Jacques, 1994, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, México, Siglo XXI

[283] BALLESTEROS, Jesús, 1989, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, pp. 97-98

[284] FEHÉR, Ferenc, 1989, "La condición de la postmodernidad", en HELLER, Á., y FEHÉR, F., *Políticas de la postmodernidad*, Barcelona, Península, pp. 9-11

[285] Ibid., pg. 2

[286] VILAR, Gerard, 1991, "Critica y cosificación", en VARIOS, *La herencia ...*, op. cit., pg. 38

[287] Se refiere a la tendencia filosófica denominada Teoría Crítica, sustentada por los pensadores de la Escuela de Frankfurt. Durante los años 30 del siglo XX estos autores entendieron que el contexto económico, político y social vigente por entonces resultaba diferente al planteado por el maxismo ortodo-xo. Se propusieron, pues, reinterpretar la teoría original, oponiéndose a las teorías cerradas y apostando por una construcción del saber de tipo dialéctico. En el momento en el que el partido nazi se consolidaba en Alemania los integrantes del grupo tuvieron que buscar refugio en otros países europeos, y más tarde en Estados Unidos, donde fueron apoyados por la Fundación Rockefeller. [GONZÁLEZ SORIANO, José Antonio, 2002, "La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt como proyecto histórico de racionalidad revolucionaria", en *Revista de Filosofía*, Vol. 27, Nº 2, pp. 287-303 ; LASO, Silvana, 2004, "La importancia de la teoría crítica en las ciencias sociales", en *Espacio Abierto*, Vol. 13, Nº 3, pp. 435-455 ; NÉSTOR OSSORIO, Sergio, 2007, "La Teoría Crítica de la Sociedad de la Escuela de Frankfurt", en *Educación y Desarrollo Social*, Vol. 1 Nº 1, Universidad Militar 'Nueva Granada', pp. 105-119 ; FRANKENBERG, Günter, 2011, "Teoría Crítica", en *Revista de Enseñanza del Derecho*, Año 9, Nº 17, Buenos Aires, pp. 67-84]

[288] VILAR, op. cit., pg. 39

[289] WELLMER, Albrecht, 1991, "Modelos de libertad en el mundo moderno", en VARIOS, *La herencia ...*, op. cit., pp. 122 ss.

[290] TAYLOR, Charles, 2003, *Modern Social Imaginaries*, Durnham, N.C., Duke University Press

[291] WELLMER, op. cit., pp. 104 ss.

[292] KANT, "Metaphysik der Sitten", op cit., VI, pp. 221 ss.

[293] WELLMER, op. cit., pg. 108

[294] Ibid., pg. 109

[295] WELLMER, op. cit., pg. 113

[296] Ibid., pp. 115-17 ; TOCQUEVILLE, Alexis de, 1808, *La démocratie en Amerique*, 1859, *L'ancien régime et la Révolution*, Paris, Michel Lévy Frères

[297] WELLMER, op. cit., pg. 135

[298] MARTINEZ-CONTRERAS, Jorge, 1991, "La naturaleza de la naturaleza humana", en VARIOS, *La herencia ...*, op. cit., pg. 72

[299] VALCARCEL, Amelia, 1991, "Sobre la herencia de la igualdad", Ibid., pp. 153-57

[300] CAMPS, Victoria, 1991, "Por la solidaridad hacia la justicia", Ibid., pg. 138

[301] THIEBAUT, Carlos, 1991, "Prólogo", Ibid., pp. 7-8

[302] ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max, 1994, *Dialéctica de la Ilustración*, Barcelona, Trotta

[303] HABERMAS, Jürgen, 1987, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus
[304] FOUCAULT, Michel, 1979, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta
[305] RORTY, Richard, 1999, *Philosophy and Social Hope*, London, Penguin
[306] THIEBAUT, Carlos, 1991, "¿La emancipación desvanecida?", Ibid., pp. 198-200
[307] RUBIO CARRACEDO, José, 1991, "La irrenunciable autonomía", Ibid., pg. 50
[308] THIEBAUT, "¿La emancipación ...?", op. cit., pp. 202-20
[309] MARTINEZ-CONTRERAS, op. cit., pg. 72
[310] Ibid., pg. 78
[311] THIEBAUT, op. cit., pg. 203
[312] Ibid., pg. 109
[313] DEFEZ, Antoni, *Assumpts pendents*, Universidad de Valencia, pp. 20-21
[314] MANUEL & MANUEL, op. cit., I, pp. 364 ss.
[315] Ibid., pg. 379
[316] SIERRA GONZALEZ, 1987, *Las utopías*, Barcelona, Lerma
[317] MANUEL & MANUEL, op. cit., pg. 334
[318] TEILHARD de CHARDIN, Pierrer, 1947, *The Phenomenon of Man*, Nueva York, Harper
[319] MANUEL & MANUEL, op. cit., pp. 346 ss.
[320] TIZON, Jorge L., 1976, Artículos "Freud" y "Psicoanálisis", en QUINTANILLA, Miguel Angel, e.a., *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, Salamanca, Sígueme, pp. 186 ss.
[321] MANUEL & MANUEL, op. cit., pg. 349
[322] Freud consideró que todo el comportamiento humano estaba motivado por las pulsiones, las cuales no son más que las representaciones neurológicas de las necesidades físicas. Al principio se refirió a ellas como *pulsiones de vida*. Más tarde empezó a creer que las 'pulsiones de vida' no explicaban toda la historia. La libido es una cosa viviente; el principio de placer nos mantiene en constante movimiento. Y la finalidad de todo este movimiento es lograr la quietud, estar satisfecho, estar en paz, no tener más necesidades. La muerte promete la liberación del conflicto. Freud se refirió a esto como el 'principio de Nirvana' ; la evidencia cotidiana de esta pulsión de muerte está en nuestro deseo de paz, de escapar a la estimulación, en nuestra atracción por el alcohol y los narcóticos, en nuestra propensión a actividades de aislamiento y en los deseos de suicidio. Y en otros momentos, tal y como Freud decía, en la agresión, crueldad, asesinato y destructividad. [Ibid., pg. 351 ; VARIOS, "Teorías de Freud: Pulsiones de Vida y Pulsión de Muerte", en *Estudio del psicoanálisis y psicología*, Internet]
[323] MANUEL & MANUEL, op. cit., pp. 353 ss.
[324] FERRATER MORA, op. cit., II, pg. 1.296
[325] REICH, Wilhelm, 1972, *La lucha sexual de los jóvenes*, Buenos Aires, Granica
[326] RODRIGUEZ SACRISTAN, Jaime, 1979, "La libertad según Fromm", en VARIOS, *Enciclopedia de la Psicología y la Pedagogía*, VI, Madrid, Sedmay-Lidis, pg. 274
[327] FROMM, Erich, 1988, *El miedo a la libertad* ; 1990, *El arte de amar*, Barcelona, Paidós
[328] BROWN, Norman O., 1985, *Life against Death*, Hanover (NE), University Press of New England
[329] MANUEL & MANUEL, op. cit., pg. 375
[330] ROSZAK, Theodore, 1973, *El nacimiento de una contracultura*, Barcelona, Kairós, pp. 250-51
[331] MANUEL & MANUEL, op. cit., pg. 375
[332] GONZÁLEZ GARCÍA, Marta, 2009, "Ciencia y utopía", en *Athenea Digital*, Nº 15, pp. 181-192
[333] DAVIS, J.C., 1984, "Science and Utopia: The History of a Dilemma", en MENDELSOHN, E. Y NOWOTNY, H. (eds.), *Nineteen Eighty-Four : Science between Utopia and Dystopia*, Dordrecht, Reidel, pp. 21-48
[334] WATSON, J. B., 1913, "Psychology as the Behaviorist Views It", en Psychological Review, Nº 23, pp. 158-177 ; 1929, "Should a Psychologist Have More Than One Mother?", en *Liberty Magazine*, pp. 31-32
[335] MANUEL & MANUEL, op. cit., pg. 376
[336] FERRATER MORA, op. cit., III, pg. 2.119
[337] CAPPELLETTI, Angel J., 1990, *El pensamiento utópico. Siglos XVIII-XIX*, Madrid, Tuero, pp. 1-3
[338] FERRATER MORA, op. cit., IV, pp. 2.915-16

[339] FERRATER MORA, op. cit., IV, pp. 2.915-16 ; VARIOS, 1868, *Oeuvres de Sain-Simon et Enfantin*, París, E. Dentu
[340] CAPPELLETTI, op. cit., pp. 14-15
[341] ENGELS, Friedrich, 1969, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Madrid, Ricardo Aguilera, pg. 47
[342] CAPPELLETTI, op. cit., pp. 16-17
[343] MANUEL & MANUEL, op. cit., pg. 160 ; FOURIER, Charles, 1839, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, Paris, Bossange Père
[344] ENGELS, op. cit., pg. 48
[345] RIASANOVSKY, Nicholas V., 1969, *The Teaching of Charles* Fourier, University of California Press ; LERENA ALESÓN, carlos, 1983, *Repirmir y liberar*, Madrid, Akal ; BEECHER, Jonathan, 1990, *Charles Fourier: The Visionary and His World*, University of California Press ; KESSOUS, Naaman, 1996, *Two French Precursors of Marxism : Rousseau and Fourier*, Avebury, University of Michigan
[346] FERRATER MORA, op. cit., II, pp. 1.281-82
[347] CAPPELLETTI, op. cit., pg. 4
[348] Estos 'falansterios' constituyen un precedente, anterior en más de un siglo, de las comunas hippies que florecieron en Europa y Norteamérica durante los años 60 y 70 del siglo XX, con motivo de la llamada 'contracultura', así, como también, en nuestra opinión, de los 'kholjoz' de Unión Soviética, de las 'comunas populares' de la China y de los 'khibutz' de Israel, entre otras organizaciones comunitarias similares. [N. A.]
[349] SIERRA, op. cit., pp. 269 ss.
[350] CAPPELLETTI, op. cit., pg. 63 ; OWEN, Robert, 1813, *A New View of Society*, London, Cadell & Davis
[351] ENGELS, op. cit., pp. 49 ss.
[352] MANUEL & MANUEL, op. cit., pp. 202-203
[353] TOUCHARD, Jean, 2012, *Histoire des idées politiques*, Paris, Puf
[354] CAPPELLETI, op. cit., pg. 68
[355] Se trata de una creencia mística que, partiendo de los escritos de Josquin de Fiore (1130 - 1202) y otros, se difundió por toda la Europa medieval a partir de los siglos XII y XIII, convirtiéndose en un vehículo de tensión social. Combinaba diversas ideas antiguas (el 'eterno retorno' y la renovación cíclica de la realidad histórica, la existencia de una supuesta 'edad de oro' primitiva, etc.) con una fe apocalíptica en el próximo retorno del Mesías para instaurar un nuevo cielo y una nueva tierra perfectos. [LADERO QUESADA, Miguel A., 1992, *Historia Universal*, II (Edad Media), Barcelona, Vicens-Vives, pp. 505-506 ; ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente, A., 1999, "Milenarismo y milenaristas en la Edad Media, en IX Semana de Estudios Medievales, Instituto de Estudios Riojanos ; GRAU I ARAU, Andrés, 2012, "Milenarismo, espiritualismo y reforma eclesiástica en la Baja Edad Media, en ROSSATTO, Noelia D. (coord..), "Mística y milenarismo en la Edad Media", en *Mirabilia*, Nº 14 ; ROMERO PÉREZ, Antonio, "Milenarismo, utopía e ideología", en *Vegueta*, N 17, Xunta de Galicia, pp. 189-211]
[356] CAPPELLETTI, op. cit., pg. 79
[357] El libro de Marx „Miseria de la Filosofía", del año 1847, fue escrito, como es sabido, con afán polémico como contestación crítica a la 'Filosofía de la miseria' (1846) de Proudhon, a quien Marx, por lo visto, conoció personalmente. [ABBAGNANO, op. cit., III, pg. 179 ; PROUDHON, Pierre-Joseph, 1846, *Système des contradictions economiques ou Filosophie de la Misère*, Paris, Guillaume et Cie ; 1862, *Theorie de la propriété*, Université du Quebec ; 1966, *Qu'est-ce que la propriété*, Paris, Garnier Flammarion]
[358] SIERRA, op. cit., pp. 286 ss.
[359] ABBAGNANO, op. cit., III, pp. 240-42
[360] MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, "Die heilige Familie", en *Werke*, 2, pp. 3-133 ; "Die deutsche Ideologie", en *Werke*, 3, pp. 101 ss., Berlin, Dietz ; STIRNER, Max, 1974, *El único y su propiedad*, Barcelona, Labor
[361] ABBAGNANO, op. cit., III, pp. 157 ss.
[362] MANUEL & MANUEL, op. cit., pg. 127
[363] DIAZ, Carlos, 1976, "Stirner", en QUINTANILLA, e.a., *Diccionario ...*¸op. cit., pp. 464-65
[364] MANUEL & MANUEL, op. cit., pp. 224 ss.

[365] MARCUSE, Herbert, 1967, *El marxismo soviético*, Madrid, Alianza, pp. 7 ss.
[366] Creemos, efectivamente, que los conceptos marxistas de 'conciencia de clase' y 'lucha de clases', ya vigentes en los clásicos de esta ideología, no resultan operativos a la hora de analizar la realidad social, tanto la capitalista como cualquier otra, incluida la presuntamente 'comunista' ; la demostración empírica de esta aseveración está en los inenarrables sufrimientos que ha tenido que soportar una importante porción de la humanidad a partir de Stalin e incluso desde antes, precisamente en nombre de las citadas expresiones. [N. A.]
[367] MARCUSE, op. cit., pp. 48 ss.
[573] Ibid., pp. 55 ss.
[368] Ibid., pp. 163 ss.
[369] Ibid., pp. 276 ss. ; PUELLES LÓPEZ, Juan,1994, *Gorbachov y la 'perestroika'. Avatares de una reforma posible*, Universidad de La Laguna, pg. 10
[370] DEUTSCHER, Isaac, 1970, *Rusia, China y Occidente*, México, Era
[371] PUELLES LÓPEZ, op. cit., pp. 12-13
[372] ABBAGNANO, op. cit., III, pp. 179 ss.
[373] En 'La Esencia del Cristianismo' (1841) propone Feuerbach la 'filosofía del porvenir': poner, no lo finito en lo infinito, como había hecho Hegel en la Fenomenología del Espíritu, sino lo infinito en lo finito. De esta forma, la 'unidad de lo finito y lo infinito' hegeliana no se verifica en Dios (como proponía Hegel), sino en el hombre. Considera a éste como un ser natural, real y sensible, y esta postura le conduce directamente al materialismo. Según él, el hombre debe ser considerado en su conjunción con los demás hombres. No obstante, sólo la religión había estudiado siempre al hombre en su totalidad y concreción. Feuerbach la define como "*conciencia que el hombre tiene de la infinitud de su naturaleza*" ; todos los atributos que generalmente se asignan a Dios no son para él más que cualidades humanas idealizadas. [Ibid., pp. 153 ss.; FEUERBACH, Ludwig, 1974, *Aportaciones para la crítica de Hegel*, Barcelona, La Pléyade ; 1986, *La esencia del Cristianismo* ; 1993, *En torno a la Esencia del Cristianismo*, Madrid, Tecnos]
[374] MARX, Karl, 1970, "La cuestión judía", en VARIOS, Anales Franco-Alemanes, Barcelona, Martínez Roca, pp. 223 ss.
[375] HARNECKER, Marta, 1985, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, pp. 13 ss.
[376] ABBAGNANO, op. cit., III, pp. 183 ss.
[377] Ibid., pp. 109-10
[378] Ibid. pp. 116-133
[379] ENGELS, op. cit., pg. 38
[380] Ibid., pg. 81
[381] CROCE, Benedetto, 1914, *Historic Materialism and the Economics of Karl Marx*, New York MacMillan
[382] MARX, Karl, 1974, *El Capital*, México, Fondo de Cultura Económica
[383] MANUEL & MANUEL, op. cit., pp. 223 ss.
[384] ABBAGNANO, op. cit., III, pg. 236 ; COMTE, Auguste, 1966, *Catéchisme positiviste*, Paris, Garnier Flammarion ; 1985, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza
[385] ABBAGNANO, op. cit., pp. 244 ss.
[386] Ibid., pp. 247 ss.
[387] MANUEL & MANUEL, op. cit., pp. 250-51
[388] Ibid., pg. 260
[389] MALTHUS, Thomas Robert, 1798, *An Essay on the Principle of Population*, London, J. Johnson
[390] RICARDO, David, 1817, *The Principles of Political Economy and Taxation*, London, John Murray
[391] BENTHAM, Jeremy, 1821, *On the Liberty of Press and Public*, London, William Hone ; 1824, *The Book of Fallacies*, London, John and H.L. Hunt ; 1834, *Deontology*, London, Longman ; 1907, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford, Clarendon Press
[392] ABBAGNANO, op. cit., III, pp. 255 ss. ; MILL, John Stuart, 1863, *Utilitarianism*, London, Parker, Son and Bourn ; 1865, *Auguste Comte and Positivism*, London, N. Trübner & Cº ; 1882, *A System of Logic, Raciocinative and Inductive*, New York, Harper & Brothers ; 1909, *On Liberty*, New York, Collier and Son ; 1977, *Essays on Politics and Society*, University of Toronto Press

[393] ABBAGNANO, op. cit., III, pp. 264 ss.

[394] GUISAN, Esperanza, 1989, “Necesidad de una crítica de la razón pura práctica”, en VARIOS, Kant después de Kant, op. cit., pp. 664 ss.

[395] Ibid. pp. 447-48

[396] Según George Moore, no se puede definir ‘bueno’ mediante una propiedad natural, ya que lo que entendemos por ese término no lo es realmente, sino una cualidad simple (lo que queremos decir por bueno sin que queramos decir otra cosa). Por lo demás, la propiedad o cualidad de ser bueno no es poseída por una sola cosa, sino por muchas. [FERRATER MORA, op. cit., II, pg. 1.123 ; HIERRO S. PESCADOR, José, 1989, “Falacia naturalista”, en QUINTANILLA, e.a., *Diccionario ...*, op. cit., pg. 151-53 ; MOORE, George Ed., 1959, *Principia Ethica*, Universidad Nacional Autónoma de México ; MASSINI-CORREAS, Carlos Ig., 1993, “La falacia de la ‘falacia naturalista’”, en Persona y Derecho, Vol. 29, Univer- sidad de Navarra ; BEUCHOT, Mauricio, 2004, Filosofía y Derecho, Madrid, Siglo XXI ; RAMOS PASCUA, J. A. Y RODILLA GONZÁLEZ, M.A. (eds.), 2006, El positivismo jurídico a examen, Universidad de Salamanca]

[397] GUISAN, op. cit. 450-51

[398] Ibid., pp. 278 ss.

[399] DARWIN, Charles, 2002, *El origen de las especies*, Madrid, RBA

[400] HAMILTON, William, 1825, *Prodromus Plantarum Indiae Occidentalis*, London, Treuttel ; MANSEL, Henry L., 1866, *The Philosophy of the Conditioned*, London, Alexander Strahan ; SPENCER, Henry, 1864, *The Principles of Biology* ; 1867, *First Principles* ; 1890, *The Principles of Psychology*, London, Williams and Norgate ; 1895, *The Principles of Ethics* ; 1897, *The Principles of Sociology*, D. Appleton and Cº

[401] ABBAGNANO, op. cit., pp. 284 ss.

[402] MONDOLFO, Rodolfo, 1964, *El pensamiento antiguo*, I, Buenos Aires, Losada, pg. 94

[403] ABBAGNANO, op. cit., III, pp. 288 ss

[404] HIERRO, Liborio L., 1976, Articulo “Positivismo”, en QUINTANILLA, e a , *Diccionario* ..., op. cit., pg. 386

[405] MANUEL & MANUEL, op. cit., pg. 275

[406] DIAZ, Carlos, 1976, “Anarquismo”, en QUINTANILLA, e.a., *Diccionario ...*, op. cit.,pp. 25-26

[407] GODWIN, William, 1793, *An Enquiry Concerning Political Justice*, London, G.G.J. and J. Robinson

[408] FERRATER MORA, op. cit., II, pp. 1.362-63

[409] MANUEL & MANUEL, op. cit., pg. 275

[410] FERRATER MORA, op. cit., I, pg. 153

[411] MANUEL & MANUEL, op. cit., pg. 296 ; BAKUNIN, Mijail, *Estatismo y anarquía*, Buenos Aires, Anarres ; 1869, *La instrucción integral* ; 1900, *Dios y el Estado*, La Plata, Terramar ; 1869, *La instrucción integral* ; 1900, *Dios y el Estado*, La Plata, Terramar ; *Estatismo y anarquía*, Buenos Aires, Anarres ; KROPOTKIN, Piotr, *La conquista del pan*, *La moral anarquista y otros escritos*, Buenos Aires, Anarres ; 1904, *Mutual Aid*, London, William Heinemann

[412] MANUEL & MANUEL, op. cit., pp. 281-89

[413] SOREL, Georges, 1935, *Reflexiones sobre la violencia*, Santiago de Chile, Ercilla ; 2013, *Descomposi-ción del marxismo*, Buenos Aires, Godot

[414] MANUEL & MANUEL, op. cit., pp. 289 ss. ; BERGSON, Henri, 1959, *L'évolution creatrice*, 1965, *Matière et mémoir*e, 1970, *Essais sur les domaines immédiates de la conscience*, Paris, Puf ; 2011, *La pensée et le mouvement*, La Gaya Scienza ; PEIRCE, Charles, 1923, *Chance, Love and Logic*, London, Kegan Paul, Trend, Trubner & Cº ; JAMES, William, 1907, *Pragmatism*, 1916, *Some Problems of Philosophy*, London, Longman, Green & Cº ; VICO, Giambattista, 1894, *Oeuvres choisis*, Edición de Jules Michelet, París, Flammarion

[415] MANUEL & MANUEL, op. cit., pg. 299

[416] GUICHONNET, Paul, 1970, *Mussolini y el fascismo*, Barcelona, Oikos-Tau, pg. 31

[417] MANUEL & MANUEL, op. cit., pp. 300-301

[418] HERTZKA, 1890, *Ein sociales Zukunftsbild*, Dresden, E. Pierson

[419] MANUEL & MANUEL, op. cit., pg. 306

[420] BELLAMY, Edward, 1917, *Looking back-ward 2000-1887*, Boston, Mifflin

[421] SIERRA, op. cit., pp. 311-12

[422] CAPPELLETTI, op. cit., pp. 82-83 ; CABET, Etienne, 1848, *Voyage en Icarie*, Paris, Bureau du Populaire

[423] Marx reconoce en el 'Manifiesto Comunista' la importancia histórica de Fourier, Owen y Cabet como primeras expresiones de la asociación entre los trabajadores y la perspectiva de una sociedad desmercantilizada. Importancia que decrece en el tiempo, "*en razón inversa al desarrollo histórico de la sociedad*". Para Marx la revolución del 48 deja obsoletos a los 'utópicos' al presentar se la realidad y la potencia de la lucha de clases. Toda propuesta que desvíe al obrero de la lucha política revolucionaria no merece, en su opinión, atención conduce a falsas soluciones. A pesar de reconocer su importancia, ve a fourieristas, owenitas e icarianos como un lastre anclado en el pasado y despreciará profundamente a sus epígonos condenando a owenitas y fourieristas a 'deslizarse' hacia el socialismo reaccionario y refiriéndose a la ideología de los continuadores del partido icariano tras Cabet como el "*simplista comunismo igualitario francés*". [FERNÁNDEZ, Natalia, 2017, "La sociedad comunista de Cabet a Marx", en *Las Indias.org*, Internet]

[424] CAPPELLETTI, op. cit., pp. 106 ss.

[425] Fue Lenin**,** en su libro '¿Qué hacer?', el que desarrolló la tesis del 'centralismo democrático'. A diferencia de los partidos burgueses, los bolcheviques establecen un sistema de funcionamiento piramidal. Una vez que la dirección ha marcado la táctica y la estrategia a seguir, todos los militantes deben aplicarlas con la máxima disciplina. Este concepto ha sido la guía de funcionamiento, entre otros, del Partido Comunista de España, puesta en práctica con distinta intensidad según las épocas. Una de sus víctimas, uno de los caídos por la aplicación de ese modelo, Jorge Semprún, dice en su ilustrativa novela 'Autobiografía de Federico Sánchez': "*Tener razón contra el partido significaba tan sólo que se poseía una diminuta parcela de verdad, que, al verse desgajada de la Verdad global, histórica y concreta, del Espíritu-de-Partido, se transformaba dialécticamente en falsedad global*". [GARCÍA-ABADILLO, Casimiro, 2016, "Centralismo democrático", en *El Independiente*, 18-XII-2016 ; ULIAKOV, Vladimir Ilich ('Lenin'), 2010, *¿Qué hacer?*, Caracas, Ministerio del Poder Popular ; SEMPRÚN, Jorge, 1977, *Autobiografía de Federico Sánchez*, Barcelona, Planeta]

[426] MORRIS, William, 1891, *News from Nowhere*, London, Reeves and Turner

[427] CAPPELLETTI, op. cit., pp. 164-65

[428] THIEBAUT, Carlos, 1989, "¿Por qué y cómo todavía Kant?", en VARIOS, *Kant después de Kan*t, op. cit., pp. 613 ss.

[429] WELLMER, Albrecht, 1994, *Etica y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona, Anthropos, pg. 47

[430] Ibid., pg. 37

[431] GIMBERNAT, José Antonio, 1989, "Las renovadas objeciones hegelianas a la moralidad kantiana (El prisma de la ética discursiva)", en VARIOS, *Kant después de Kan*t, op. cit., pg. 605

[432] MARTINEZ DE VELASCO, Luis, 1989, "Lo que es válido en la teoría es asimismo válido en la práctica‟ Kant y los problemas de la Alemania del siglo XVIII)", ibid., pp. 189-91

[433] Ibid., pg. 192

[434] GIMBERNAT, op. cit., pp. 606 ss.

[435] HABERMAS, Jürgen, 1990, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, pg. 3

[436] GIMBERNAT, op. cit., pg. 610

[437] WELLMER, *Etica y diálogo*, op. cit., pg. 8

[438] Según la susodicha teoría, se pueden calificar como 'verdaderas' o 'válidas' exclusivamente aquellas pretensiones de validez sobre las que sea dado alcanzar un consenso discursivo bajo condiciones de una situación ideal de habla. [Ibid., pp. 95 ss.]

[439] WELLMER, Etica y diálogo, op. cit., pg. 13

[440] FERNÁNDEZ ENGUITA, 1983, "Prólogo", en KANT, *Pedagogía*, op. cit., pp. 16-1

[441] WELLMER, *Etica y diálogo*, op. cit., pp. 136 ss.

[442] LARA, Mª Pía, 1994, "Albrecht Wellmer y el legado de la Teoría Crítica", en WELLMER, *Etica y diálogo*, op. cit., pp. 7 ss.

[443] WELLMER, *Etica y diálogo*, op. cit., pg 14

[444] KAUFMANN, Walter, 1979, Artículo "Schopenhauer", en URMSON, op. cit., pg. 300

[445] LUKÁCS, György, 1968, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Barcelona, Grijalbo, pp. 158-59
[446] FERRATER MORA, op. cit., IV, pp. 2.960-62
[447] ABBAGNANO, op. cit., III, pg. 126
[448] A este termino sánscrito, utilizado por el hinduismo y mas tarde por el budismo se le reconocen tres significados distintos: 1) En el 'vedismo', la magia de los dioses, creadora de los fenómenos y fuente de ardides ; 2) En el 'hinduismo', la fuerza unida a la materia, que mueve a ésta y que, además, hace que el hombre que vive en la ignorancia, al ver lo eterno, confunda el espíritu y lo que no es espíritu ; 3) En el 'vedanta', la ilusión cósmica que mantiene al hombre ignorante, es decir, la existencia como juego ilusorio con respecto al principio ; pues el Brahman constituye lo único real, como Absoluto, y el Universo es sólo un reflejo. Esta última acepción es la que utiliza Schopenhauer. [RIFFARD, Pierre, 1987, *Diccionario del esoterismo*, Madrid, Alianza, pg. 258 ; SCHOPENHAUER, Arthur, 1955, *Las ciencias ocultas*, Buenos Aires, Kier ; ARANA, Juan, 2005, *Los filósofos y la libertad*, Barcelona, Síntesis ; DOMÍNGUEZ SABIDO, Esperanza Mª, 2008, "Arthur Schopenhauer: ficción de libertad", en *Thémata*, Nº 40 ; SEBRELL, Juan J., 2011, *El olvido de la razón*, Buenos Aires, Penguin Random House ; ROCA JUSMET, Luis, 2015, "La herencia de Schopenhauer en los estudios orientales", en *Enrahonar*, Nº 55, Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 83-95]
[449] ABBAGNANO, op. cit., III, pg. 127
[450] MARTINEZ MARZOA, op. cit., pg. 350
[451] Ibid., pg. 351
[452] LUKÁCS, *El asalto a la razón*, op. cit., pg. 203 ; GOLDMANN, Lucien, 1966, "Kierkegaard en el pensamiento de Lukács", en VARIOS, *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza, pp. 97 ss.
[453] MACKINNON, D.M., 1979, "Kierkegaard", en URMSON (ed.), op. cit., pg. 224
[454] FERRATER MORA, op. cit., III, pg. 1.861
[455] ABBAGNANO, op. cit., III, pp. 162 ss.
[456] LUKÁCS, *El asalto a la razón*, op. cit., pp. 324 ss.
[457] ABBAGNANO, op. cit., III, pg. 487
[458] Ibid., pg. 48
[459] Ibid., pp. 491-92 ; TUTTLE, Howard N. 1969, *Wilhelm Dilthey's Philosophy of Historical* Understanding, Leiden, Brill ; LÓPEZ MARRERO, Angeles, 1990, *'Comprensión' e 'interpretación' en las ciencias del espíritu*, Universidad de Murcia ; MAKKREEL, Rudolph A., 1992, *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press
[460] Este término alemán, que Ortega y Gasset traduce por 'vivencia', fue ya utilizado en un sentido parecido por autores anteriores a Dilthey, como Hegel, Tieck, Grimm y otros, pero fue el fundador del historicismo quien le confirió un contenido filosófico más rico y un sentido preciso. Dilthey lo entiende como un modo de existir la realidad para un cierto sujeto ; no se trata de algo dado, y somos nosotros mismos quienes penetramos en el interior de él, quienes lo poseemos de una manera tan inmediata que hasta pode mos decir que él y nosotros somos la misma cosa. El filósofo lo aclara de la siguiente manera: "*La vivencia es un ser cualitativo: una realidad que no puede ser definida por la captación interior, sino que alcanza también a lo que no se posee indiscriminadamente ... La vivencia de algo exterior o de un mundo exterior se halla ante mí de una forma análoga a aquello que no es captado y que sólo puede ser inferido*". [FERRATER MORA, op. cit., IV, pp. 3.447-48 ; SCHREINER, Franz, 1988, "Wilhelm Dilthey's concept of Erlebnis", en *Thèses*, University of Ottawa]
[461] ABBAGNANO, op. cit., III, pg. 493
[462] MARTINEZ MARZOA, *Historia de la Filosofía*, op. cit., II, pg. 453
[463] ABBAGNANO, op. cit., III, pg. 503
[464] FERRATER MORA, op. cit., IV, pp. 3.477-78 ; WEBER, Max, 1987, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península
[465] GONZALEZ GARCIA, José M , 1989, "La herencia de Kant en el pensamiento de Weber", en VA- RIOS, *Kant después de Kant*, op. cit., pp. 481-82
[466] Este gran literato alemán desarrolló algunas ideas filosóficas interesantes influido por Bruno, Spinoza y Schelling. La base de su pensamiento es la Naturaleza, un gran todo que se manifiesta en un número

infinito de formas en evolución constante, organizadas de acuerdo con proto-formas según movimientos de concentración y expansión. Frente a Newton, elaboró su propia teoría de los colores, de cierta difusión en su época e incluso con posterioridad, que rechazaba cualquier explicación física del fenómeno, ya fuera ésta atomista u ondulatoria. [FERRATER MORA, op. cit., II, pg. 1.367]

[467] Ibid., pp. 486 ss.

[468] VILLACAÑAS, José Luis, 1989, "Razón y 'Beruf': el problema de la eticidad en Kant y Weber", en VARIOS, *Kant después de Kant*, op. cit., pp. 501 ss.

[469] FERRATER MORA, op. cit., III, pg. 2.045

[470] LUKÁCS, *El asalto a la razón*, op. cit., pp. 485 ss. ; RATHENAU, Walter, 1926, *Politische Briefe*, Dresden, Reissner

[471] FERRATER MORA, op. cit., IV, pp. 3.444-46

[472] ABBAGNANO, op. cit., III, pp. 390 ss. ; BERGSON, Henry, 1965, *Matière et mémoire*, La Gaya Scienza

[473] RUSSELL, op. cit., pg. 762

[474] LUKÁCS, *El asalto a la razón*, op. cit., pg. 21

[475] ÇAPEK, Miliç, 1965, *El impacto filosófico de la física contemporánea*, Madrid, Tecnos, pp. 33 ss.

[476] FERRATER MORA, op. cit., III, pp. 2.458-61

[477] ABELLAN, op. cit., 5/III, pp. 201-202

[478] LUKÁCS, *El asalto a la razón*, op. cit., pg. 14

[479] FERRATER MORA, op. cit., III, pg. 2.334

[480] PINTOR-RAMOS, Antonio, 1976, Artículo "Neokantismo", en QUINTANILLA, e.a., *Diccionario ...*, op. cit., pp. 330-33

[481] LUKÁCS, *El asalto a la razón*, op. cit., pg. 443

[482] ABBAGNANO, op. cit., III, pp. 471 ss. ; COHEN, Herrmann, 1877, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, Ferdinand Dümmler ; ARRESE IGOR, Héctor Os., 2012, "El problema de la virtud en la ética de Herrmann Cohen", en *Studia Kantiana*, Nº 13, Universidad Pedagógica de Buenos Aires, pp. 17-29

[483] GOODWIN, Barbara, 1993, *El uso de las ideas políticas*, Barcelona, Península, pp. 133 ss.

[484] NATORP, Paul, 2001, *Pedagogía social*, Barcelona, Biblioteca Nueva

[485] ABBAGNANO, op. cit., III, pp. 475 ss.

[486] FERRATER MORA, op. cit., I, pp. 448-49

[487] COPLESTON, op. cit., VII, pp. 291-92

[488] LUKÁCS, *El asalto a la razón*, op. cit., pp. 397 ss.

[489] ABBAGNANO, N., op. cit., III, pg. 732

[490] Término alemán intraducible. Para Heidegger es el único ser a quien le va su ser en su ser. No es, pues, algo *zuhandenes* (amanual), ni un ser *vorhandenes* (presente, 'ante los ojos' (Gaos). Radica exclusivamente en el ser humano y no puede hacer otra cosa que existir. Jaspers, en cambio, lo considera como algo dado, el único ser que se hace a sí mismo libre. [FERRATER MORA, op. cit, I, pp. 213-14 ; BERCIANO, Modesto, 1992, "¿Qué es realmente el 'Dasein' en la filosofía de Heidegger?", en Thémata, Nº 10 ; AZPIUNZA, Jaime, 2001, "El significado (en castellano), del 'Dasein' Heideggerianio", en *Er*, Nº 29 ; ROEHE, Marcelo V., 2014, "Dasein , concepción hedeggeriana sobre el modo de ser humano", en *Elza Dutra*, Vol. 32, Nº 1, Universidad de Rosario]

[491] Ibid., pg. 546 ; ; BEYTIA, Pablo, 2014, "La copertenencia entre hombre y mundo en la comprensión heideggeriana del lenguaje", en *Eikasia*, Centro de Investigación Social, TECHO Chile, pp. 95-105

[492] ABBAGNANO, op. cit., III, pg. 735

[493] LUKÁCS, *El asalto a la razón*, op. cit., pg. 404 ; HEIDEGGER, Martin, 1986, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, pp. 176 ss.

[494] La voz griega 'ermeneia' significa primariamente 'expresión (de un pensamiento)' ; de ahí explicación y, sobre todo, interpretación del mismo. Ese sentido es el que generalmente se la aplica al término hoy en día, ya que el uso moderno del mismo procede de la interpretación de las Sagradas Escrituras, un arte o una ciencia que se puede entender de dos maneras: a) interpretación literal o averiguación del sentido de las expresiones empleadas por medio de un análisis de las significaciones lingüísticas ; b) interpretación doctrinal, en la cual lo importante no es la expresión verbal, sino el pensamiento. Para Heidegger, por

otro lado, la hermenéutica no constituía una mera dirección dentro de la fenómenología ; la entendía más bien como un modo de pensar la misma originariamente (todo lo dicho es un decir). [FERRATER MORA, op. cit., II, pp. 1.492-95 ; VATTIMO, Gianni, 1986, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península, pp. 15 ss. ; MAZA, Luis M. de la,2005, "Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer", en *Teología y Vida*, Vol. 46, Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 122-138]

495 ABBAGNANO, op. cit. III, pg. 751

496 FARIAS, Víctor, 1989, *Heidegger y el nazismo*, Barcelona, Muchnik, pp. 133 ss. ; MARCUSE, Herbert, 1968, "La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado", en *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Sur, pp. 15 ss.

497 MARCUSE, op. cit., pp. 34 ss.

498 De un artículo suyo aparecido en la 'Freiburger Studentenzeitung' (revista estudiantil de Freiburgo) del 10-XI-1933 ; Heidegger era entonces Rector de la Universidad de Friburgo. [N. A.]

499 ABBAGNANO, op. cit., III, pp. 761-63

500 Ibid., pp. 764-65

501 Ibid., pp. 766 ss.

502 COPLESTON, op. cit., IX, pp. 364-65

503 Ibid., pg. 366

504 Ese segundo volumen no llegó a publicarse jamás, lo mismo que tampoco llegó a salir nunca a la luz pública la prometida segunda parte del Ser y Tiempo de Heidegger. [N. A.]

505 AMORÓS, Celia, 1989, "CrIticas a la ética kantiana en los escritos póstumos de J.P. Sartre", en VARIOS, *Kant después de Kant*, op. cit., pp. 557-58

506 a) Aquello que es consciente de la identidad numérica de si mismo en distintos momentos, es una persona. b) El alma es consciente de la identidad numérica de si misma en diversos momentos. Luego, c) El alma es una persona. [KANT, "Kritik der reinen Vernunft, A362-66", op. cit., IV, pp. 227-30]

507 PINTOR-RAMOS, Antonio, 1976, Artículo "Sartre, Jean-Paul", en QUINTANILLA, e.a., *Diccionario ...*, op. cit., pg. 447 ; AMORÓS, Celia, 2005, "Sartre, crítico de Kant"; en *Daimon*, Nº 35 ; LINSENBARD, Gail, 2007, "Sartre's Criticisms of Kant Moral Philosophy" en *Sartre Studies* International, Vol. 13, Nº 2, Berghan Books, pp. 65-85 ; BAIASU, Sorin, 2011, "Sartre and Kant", en HEAD, Jonathan, e.a., 2016, *Comparing Kant and Sartre*, London, Palgrave MacMillan, pp. 105-147